

Günther Anders

L'uomo è antiquato

Sulla distruzione della vita
nell'epoca della terza rivoluzione industriale



Bollati Boringhieri



Prima edizione marzo 1992

© 1992 Bollati Boringhieri editore s.r.l., Torino, corso Vittorio Emanuele 86
Tutti i diritti riservati
Stampato in Italia dalla Stampatre di Torino
CL 61-9613-6 ISBN 88-339-0653-1

Titolo originale *Die Antiquiertheit des Menschen. II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*

© 1980 C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München Nachdruck 1987 der 4., unveränderten Auflage der Originalausgabe

Traduzione di Maria Adelaide Mori

Schema grafico della copertina di Pierluigi Cerri

L'uomo è antiquato, Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale / Günther Anders. — Torino : Bollati Boringhieri, 1992
VIII, 428 p. ; 22 cm. — (Nuova Cultura ; 18)
I. ANDERS, Günther
1. PROGRESSO TECNICO. Effetti sociali
CDD 303.483
(a cura di S. & T. - Torino)

Indice

3	<i>Prefazione</i>
9	<i>Introduzione.</i> Le tre rivoluzioni industriali
27	L'apparenza
30	Il materialismo
31	I prodotti
50	Il mondo umano
70	La massa
82	Il lavoro
99	Le macchine, I
105	Le macchine, II
116	L'antropologia filosofica
119	L'individuo
172	Le ideologie
177	Il conformismo
191	La frontiera
193	Il privato
227	Il morire
229	La realtà. Tesi per un simposio sui mass media
239	La libertà
251	La storia, I. La tecnica come soggetto della storia

277	La storia, II. La modernità è antiquata
286	La storia, III. Il mondo sirenico
293	La fantasia
310	Il «giusto»
311	Il tempo e lo spazio
330	La serietà. Sugli happenings
336	Il «senso»
364	L'uso
367	Il non-potere
369	Il male
383	Riflessioni metodologiche conclusive
401	<i>Note</i>

L'uomo è antiquato

Cambiare il mondo non basta. Lo facciamo comunque. E, in larga misura, questo cambiamento avviene persino senza la nostra collaborazione. Nostro compito è anche d'interpretarlo. E ciò, precisamente, per cambiare il cambiamento. Affinché il mondo non continui a cambiare senza di noi. E, alla fine, non si cambi in un mondo senza di noi.

Nel testo e nelle note i riferimenti al primo volume della presente opera s'intendono a G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. 1, *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, München 1956; trad. it. *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Il Saggiatore, Milano 1963 (sempre abbreviato *L'uomo è antiquato*, 1).

I riferimenti a detti e fatti «molussici» rinviano a un'opera inedita di Günther Anders, *Die molussische Katakombe* (La catacomba molussica), che descriveva la meccanica del fascismo attraverso le favole, storie e massime tramandate da una generazione all'altra di prigionieri chiusi in un sotterraneo dell'immaginario paese di Molussia. Il manoscritto, già pronto per la pubblicazione all'avvento di Hitler, sfuggì fortunatamente alla censura nazista e, tornato in possesso dell'autore in esilio a Parigi, fu da lui ampliato fino a raggiungere le 600 pagine.

Questo secondo volume di *L'uomo è antiquato* è, così come il primo, una filosofia della tecnica. Più precisamente: *un'antropologia filosofica nell'era della tecnocrazia*. E per «tecnocrazia» non intendo il dominio dei tecnocrati (come, ad esempio, un gruppo di quegli specialisti che dominano oggi la politica), ma il fatto che il mondo, nel quale oggi viviamo e in cui tutto si decide sopra le nostre teste, è un mondo tecnico; al punto che *non possiamo più dire che, nella nostra situazione storica, esiste tra l'altro anche la tecnica, bensì dobbiamo dire: la storia ora si svolge nella condizione del mondo chiamata «tecnica»; o meglio, la tecnica è ormai diventata il soggetto della storia* con la quale noi siamo soltanto «costorici». ¹

Il libro tratta dei cambiamenti che, a causa di questo stato di cose, hanno subito e continuano a subire sia gli individui singoli che l'umanità nel suo insieme. Tali cambiamenti riguardano tutte le nostre attività e passività, il lavoro come l'ozio, i nostri rapporti interpersonali e persino quelle che chiamiamo categorie aprioristiche. Chi, oggi ancora, sostiene la «modificabilità dell'uomo» (così come faceva Brecht) è una figura di ieri, perché noi *siamo* mutati. E questo esser mutati è così fondamentale, che chi parla oggi del suo «essere» (come, ad esempio, faceva ancora Scheler) è una figura dell'altroieri.

Nondimeno, se nel disegnare il ritratto dell'uomo contemporaneo io ritengo di raffigurare non soltanto l'uomo di oggi ma anche quello di domani e di dopodomani, e dunque di fare, in un certo senso, un «ritratto definitivo», non è per arroganza – al contrario: sono ben consapevole della frammentarietà della mia opera –, ma perché la fase che descrivo, cioè quella della tecnocrazia, è essa stessa definitiva e

irrevocabile; dato che questa fase, anche se non dovesse portare, un giorno o l'altro, alla «fine dei tempi» (come tutto lascia pensare), neppure potrà essere seguita da una fase successiva, ma sarà e rimarrà per sempre un «tempo finale».² Il che significa che noi uomini rimarremo costanti in questo nostro «essere» di recente acquisito. Dico «di recente acquisito», perché questa «costante» non è un dato della nostra «natura» umana ma uno stato artificiale in cui noi uomini abbiamo finito per cacciarci, cosa di cui siamo stati capaci solo perché la capacità di cambiare il nostro mondo (anzi, non soltanto il nostro, ma il mondo in generale) e noi stessi, appartiene paradossalmente alla nostra «natura».³

Affermo dunque: questo volume è una filosofia della tecnica. Una tale affermazione suona, forse, come se io stessi annunciando un sistema: cosa di cui non è assolutamente possibile parlare se per «sistema» s'intende una cornice entro la quale si sistemano, in un secondo tempo, quei fatti empirici che vi sono scivolati dentro in modo più o meno scorrevole. I fatti empirici, per me, sono sempre stati dei punti di partenza e per ognuna delle riflessioni che sviluppo qui di seguito vale ciò che avevo già detto per le riflessioni del primo volume: che esse sono una «filosofia occasionale»; che io sono sempre partito da esperienze precise, si tratti dell'esperienza di lavoro alla catena di montaggio o di quella vissuta nelle aziende automatizzate, o di quella fatta negli stadi sportivi e così via. In realtà, questo carattere *en plein air* del mio teorizzare, lontano da ogni costruzione, è la sua caratteristica, e sulla base di questo io spero di poter controbilanciare il fatto di trascurare la letteratura specialistica in materia.

Tuttavia, nonostante il carattere se si vuole impressionistico di queste mie ricerche, e nonostante il fatto che mai, in nessun momento, ho cercato d'*inventare* qualcosa, ma sempre e soltanto di *trovare* qualcosa, e che mai ho messo alla base delle mie singole osservazioni o tesi uno schema di costruzione elaborato (cioè, uno schema di pregiudizi); nonostante tutto questo, non potrei proprio affermare che le mie ricerche siano del tutto asistematiche. La loro connessione continua non è mai progettata, è piuttosto una «sistematica *après coup*». Se, come credo, nessuna delle tesi presentate qui contraddice anche una soltanto delle molte altre, anzi ognuna sostiene ogni altra, ciò non accade perché io abbia voluto anticipare un'«armonia prestabi-

lita», accordando in partenza una tesi all'altra. Al contrario, di questa armonia sono diventato consapevole solo in un secondo tempo, e cioè durante la rilettura necessaria per la pubblicazione di questi testi, stesi in parte alcuni decenni prima e a gran distanza gli uni dagli altri. Questa «sistematica» è stata per me stesso una sorpresa (non spiacevole) e soltanto così, scoperta *après coup*, essa mi appare legittima. Ciò non vale soltanto per le tesi presentate nei due volumi di *L'uomo è antiquato*, ma anche per quelle di tutti gli altri miei libri che, di solito, sono solo delle parafrasi dell'opera principale. Probabilmente sarebbe assai facile costruire con le tesi di tutti questi libri un «sistema» nel senso convenzionale,⁴ ma non ritengo che questo sia compito mio; infatti, non riesco a capire perché delle verità possono diventare più «vere» se vengono presentate sotto forma di «costruzione». La non-contraddittorietà è senz'altro sufficiente.

Mi si chiederà perché faccio seguire questo secondo volume al primo solo oggi, dopo quasi un quarto di secolo. Questa domanda è tanto più giustificata, in quanto molti dei saggi qui riuniti erano già pronti prima del 1960 (alcuni persino già stampati), e dunque avrei potuto già da molto tempo pubblicare il seguito del primo volume.

Cosa mi ha indotto a trascurare il mio tema fondamentale – la distruzione dell'umanità e il possibile autoannientamento fisico del genere umano –, a mettere da parte le mie innumerevoli scartoffie, anzi, a dimenticarne l'esistenza? Quali temi più piacevoli mi hanno indotto alla diserzione?

La risposta è la seguente: io non ho mai rimosso questo tema fondamentale (nonostante che sovente mi sia stato difficile resistere alla tentazione di rimuoverlo), non ho mai dato la precedenza ad alcun altro tema, non ho mai disertato.

Se qualcosa mi ha indotto al silenzio filosofico, è stata la convinzione e la sensazione che, di fronte al pericolo di un reale naufragio dell'umanità, non solo preoccuparsi della sua «mera disumanizzazione» era un lusso, ma che persino occuparsi esclusivamente del pericolo di una fine effettiva, se ciò si limitava a un lavoro filosofico-teoretico, restava cosa inutile. Io sentivo assai più ineludibile il partecipare effettivamente, per quanto potevo, alla battaglia combattuta da migliaia di persone contro una simile minaccia; e dunque, se ho piantato in asso il mio primo volume, è stato perché non volevo piantare in asso la *cosa* che in esso avevo rappresentata.

Un tal filosofo, mediocre moralmente quanto grandioso speculativamente e divenuto nel frattempo famoso in tutto il mondo, già più di cinquant'anni fa mi ha messo in guardia, col gusto del disprezzo che gli è proprio, dal «disertare nella prassi». Queste parole non ho mai potuto dimenticarle, fin da allora sentivo che questo moralistico avvertimento era profondamente disonesto. In ogni modo: ho fatto proprio questo. E perché l'ho fatto non ha bisogno di alcuna giustificazione, se è vero che, come si mormora in giro, «ciò che è morale si capisce da sé».

Comunque, durante questa fase della mia vita prevalentemente dedicata alla prassi, com'era ovvio mi sono usciti fuori anche degli scritti non del tutto non teorici, strettamente legati alle riflessioni del primo volume.⁵ E poiché con questi scritti io speravo di provocare un effetto di allarme più ampio e immediato, sarebbe stato assurdo rimandare per anni la loro pubblicazione solo per poterli integrare più tardi in un secondo volume di *L'uomo è antiquato*. Gli ammonimenti tardivi sono sciocchi. E questo è anche il motivo per cui, in questi scritti ammonitori, mi sono servito di uno stile che non era indirizzato a filosofi professionali e che non avrei mai potuto usare in un libro puramente filosofico.

Ma anche dopo che ebbi riferito ciò che credevo di poter riferire sul pericolo atomico, l'immediato «rimpatrio» nella filosofia mi fu impedito. Per la seconda volta ne fui «sviato» (se si può dire che il richiamo del dovere «svia»). Infatti, negli anni sessanta mi giunse un altro invito, che aveva anch'esso a che fare con le principali preoccupazioni di *L'uomo è antiquato*: l'invito a partecipare alla lotta contro il genocidio in Vietnam che, compiuto per mezzo di macchine, era un orribile esempio per le mie tesi filosofiche sulla macchina. Com'è ovvio, anche in questo caso non si può tracciare alcuna precisa linea di confine fra teoria e prassi; così, anche da questa mia attività è uscito un libro che rappresentava un pezzo della «critica alla tecnica», cioè trattava del linguaggio usato e sviluppato dalla tecnocrazia omicida degli Usa, in parte per camuffare, in parte per giustificare i propri atti di distruzione e di genocidio.⁶ Anche per questi testi vale ciò ch'era valso per le pubblicazioni «antiatomiche»: essi erano, anche se non del tutto non filosofici (il non-filosofare è un impegno difficile da mantenere), così strettamente legati al momento e all'occa-

sione storica che non sarebbe stato lecito lasciarli al fresco per poi presentarli più tardi a una cerchia di lettori meramente accademica, come parte del secondo volume.⁷

Si capirà ora perché, alla domanda posta prima – per quali motivi io abbia disertato dalle riflessioni filosofiche nella prassi –, non posso rispondere, e neppure posso riconoscerla come domanda. Più giustificata sarebbe al contrario la domanda perché io abbia «disertato all'indietro» nella teoria filosofica, cosa che faccio in questo volume. La risposta a questa domanda è banale: per la prassi, sono ormai troppo vecchio.

Naturalmente una tale «diserzione all'indietro» non è un piacere. Quando uno, come chi scrive queste righe, è stato per circa cinquant'anni uno scrittore «impegnato», allora la necessità d'incrociare le mani in grembo o, nel migliore dei casi, di usare il proprio tempo per scrivere di teoria è difficilmente sopportabile di fronte alle antiche minacce non ancora scomparse, anzi dalla maggioranza non ancora comprese, e di fronte alle nuove minacce non ancora prese *ad notam* dall'umanità. L'inattività è incomparabilmente più faticosa della più faticosa delle attività. Rinunciare agli impegni è un impegno quasi troppo difficile. Resistere alla tentazione di compiere il proprio dovere incomparabilmente più facile da imparare che resistere alla tentazione *per mezzo* dei propri doveri. Nessuna meraviglia dunque se, adesso che sono ritornato alla teoria pura con il secondo volume di *L'uomo è antiquato* e devo lasciare ai più giovani la necessaria lotta contro i reattori nucleari, gli impianti di arricchimento dell'uranio, la produzione di bombe al neutrone e simili, l'intervallo che mi divide dalla stesura del primo volume non mi sembra troppo lungo, bensì troppo corto. Considero la ripresa della mia tessitura teorica non troppo tardiva, bensì troppo precoce. Io mi lamento: «Già oggi!». Non come dissi allora, nella prima riga dell'introduzione a quel primo volume: «Soltanto oggi».

Durante l'ultima rilettura degli scritti che seguono, che sono venuti alla luce a gran distanza di tempo l'uno dall'altro e senza una connessione programmata, mi è saltato agli occhi un difetto, di cui mentre scrivevo non ero stato chiaramente cosciente: che, in verità, essi sono delle variazioni su un *unico tema: quello della discrepanza di capacità delle nostre varie facoltà*. Tuttavia questa scoperta a posteriori della mia «monotematica» non mi disturba. Non soltanto perché credo che

le mie variazioni sono, in senso beethoveniano, delle vere e proprie «trasformazioni», e cioè che ognuna di esse mostra il tema in una nuova luce, o lo nasconde sotto nuove ombre; ma anche e soprattutto perché, come ha già sottolineato Heidegger, questo «difetto» si potrebbe rimproverare a tutti i pensatori del passato, anche ai più significativi, con i quali non mi sogno neppure di compararmi. Ciò che conta è se le molte mutazioni rendono in qualche modo visibile l'*idée fixe*. Ma giudicare questo non è compito dell'autore.

Vorrei concludere con il consiglio di Max Weber: «La parte più importante sta, naturalmente, nelle note».

G. A.

Giugno 1979

1. Dacci oggi i nostri mangiatori quotidiani

Nel 1956 ho dato al primo volume il sottotitolo: *Considerazioni sull'anima, nell'era della seconda rivoluzione industriale*. Era, fin d'allora, una sottovalutazione. Giacché se invece di collocare – cosa tanto usuale quanto superficiale – il criterio di distinzione della rivoluzione nella diversità delle fonti di energia (acqua, vapore ecc.), essa si definisce in chiave filosofica, allora è d'obbligo il seguente calcolo: di una vera e propria «rivoluzione industriale», cioè della prima, si può parlare solo dal momento in cui, con essa, si è cominciato a *iterare* «il principio del macchinale», cioè a dire: a *fabbricare macchinamente macchine*, o perlomeno pezzi di macchine. Da quel momento, la cui data non ha importanza, l'iterazione si è potenziata velocemente. Infatti la produzione di macchine per mezzo di macchine non è più l'eccezione, ma la regola.¹ Il meccanismo del nostro cosmo industriale consiste ormai nella produzione (ottenuta per mezzo di prodotti, o meglio di mezzi di produzione) di prodotti che da parte loro, in quanto mezzi di produzione, mirano alla produzione di altri prodotti, che da parte loro... e così via, fino a che un'ultima macchina «butta fuori», di volta in volta, dei *prodotti finali*, che non sono più mezzi di produzione ma mezzi di consumo, cioè tali che devono *essere consumati attraverso il loro essere usati, pane o granate* che siano. Solo all'inizio di queste catene di produzione (come inventori o come lavoratori manuali) e alla loro fine (come consumatori), si trovano degli esseri umani. Ma non è neppure lecito asserire che questi prodotti finali siano, alla fine, esclusivamente dei prodotti e non anche dei mezzi di produzione. Infatti

anch'essi – l'iterazione non tollera interruzioni – attraverso il loro essere consumati devono produrre qualche cosa di più: e cioè, delle situazioni nelle quali diventa necessaria una produzione, di nuovo macchinale, di ulteriori prodotti. In casi come questi, non sono in realtà i prodotti stessi che figurano come mezzi di produzione, ma piuttosto i nostri *atti di consumo*: una cosa davvero vergognosa, giacché limita il nostro ruolo di esseri umani solo a preoccuparci che, attraverso il consumo dei prodotti (per il quale, oltretutto, dobbiamo anche pagare) la produzione non s'interrompa.²

Se fossimo sinceri, non dovremmo pregare: «Dacci oggi il nostro pane quotidiano», ma «dacci oggi la nostra fame quotidiana», come suona un aforisma molussico, affinché la fabbricazione del pane rimanga quotidianamente assicurata. Anche se la preghiera dovesse uscire ancora oggi dalle nostre bocche umane, in realtà a pregare sono i prodotti: «Dacci oggi i nostri mangiatori quotidiani...»

Di fatto, questo aforisma molussico vale per il 99 per cento di tutti i prodotti. Poiché la *maggioranza dei prodotti* – persino quelli che non possiamo chiamare artificiali, come ad esempio il burro, che si accumula in vere e proprie montagne, affermando la propria digeribilità – *hanno fame di essere consumati*, visto che non possono né devono senz'altro contare sul riscontro di una altrettanto grande fame umana. Cioè, affinché i conti tornino e la produzione non s'interrompa, dev'essere introdotto a forza tra prodotto e uomo un prodotto ulteriore (di secondo grado), e questo prodotto si chiama «bisogno». Formulato secondo la nostra prospettiva: *per poter consumare prodotti, è necessario che ne abbiamo necessità*. Ma poiché questa necessità non ci viene spontanea (come la fame), dobbiamo *produrla*; e ciò per mezzo di una industria particolare, con mezzi specifici di produzione prodotti macchinamente a questo scopo, che sono *prodotti di terzo grado*. Questa industria, che deve rendere uguali la fame delle merci di essere consumate e la nostra fame di merci, si chiama «pubblicità».³ Si producono dunque mezzi di propaganda, al fine di produrre il bisogno di prodotti che hanno bisogno di noi; in modo che, liquidando questi prodotti, noi garantiamo la continuazione della produzione di questi prodotti.

2. *Ciò che si può fare si deve fare*

Ma ciò che si deve appagare con la produzione di bisogni umani non è solo il bisogno di prodotti (da parte dei compratori), bensì anche quello della *tecnica di produzione*, giacché quest'ultima richiede senza tregua che tutto il realizzabile venga realizzato, secondo il rispettivo stadio di sviluppo. Dico: «richiede», dato che oggi – questa è l'idea fissa della terza rivoluzione industriale – *il possibile [das Mögliche] è quasi sempre accettato come obbligatorio, ciò che si può fare [das Gekönnnte] come ciò che si deve fare*. Gli imperativi morali odierni vengono dalla tecnica e fanno sembrare ridicoli i postulati morali dei nostri antenati, non solo quelli dell'etica individuale ma anche quelli dell'etica sociale. Di fatto, tali imperativi vengono seguiti strettamente, l'«aborto» di prodotti (di quelli che, dal punto di vista tecnologico, sono in fase di gestazione) è proibito nel modo più assoluto, il che ha per conseguenza che ora vengono alla luce del mondo migliaia di cose, migliaia di «Odradek» (così, com'è noto, Kafka aveva chiamato un oggetto da lui inventato, privo di qualunque ragion d'essere) che non corrispondono ad alcun bisogno umano, non solo ad alcuno di questi bisogni cosiddetti «naturali» (che, in ogni modo, non occupano che uno spazio minimo nel sistema crescente, e in continua trasformazione, dei bisogni umani), ma neppure ad alcuna richiesta artificiale.⁴ Così, ad esempio, per soddisfare il bisogno della tecnica di fare tutto ciò che si può fare, di realizzare tutto il realizzabile, si sono prodotte armi che rendono ripetutamente possibile la fine dell'umanità: una condizione, dunque, di cui non solo non c'è alcun bisogno, ma neppure può essercene alcuno, anzi, che esclude ogni sopravvivenza dell'industria (e non solo di quella). Ora però non vale più soltanto il fatto che tutto ciò ch'è realizzabile dev'essere realizzato, ma anche che *ogni utilizzazione prevista del prodotto dev'essere realmente messa in atto*; non solo non è stata scoperta alcuna arma che poi non sia stata effettivamente prodotta, ma anche non ne è stata prodotta alcuna che non sia stata effettivamente usata.⁵ *Non solo ciò che si può fare si deve fare, ma anche ciò che si deve fare è ineluttabile*. Questa non è solo una regola, ma un postulato, che suona così: «Non lasciare inusato nulla di ciò che si può usare!».

«Usate» sono anche quelle armi prodotte da A, il cui impiego con-

siste nella minaccia, e dunque nel ricatto che costringe il virtuale avversario a migliorare a sua volta le sue armi; cosa cui A deve reagire a sua volta con la produzione di armi «ancora migliori». Dal 1945 gli Stati Uniti hanno avuto bisogno dell'Unione Sovietica per portare avanti questa «giustificazione», e con ciò accrescere di continuo la propria produzione di armi. *Se l'Unione Sovietica non fosse esistita, gli Stati Uniti avrebbero dovuto inventarla.* Quest'uso assurdo del prodotto è di fatto già così ovvio che negli Usa scoppia talvolta una grande indignazione se le armi prodotte e vendute da loro stessi vengono poi usate per davvero da coloro che le hanno comprate. L'effettivo consumo attraverso l'uso oggi non è più *up-to-date*, oggi i prodotti devono essere liquidati per essere superati da nuovi modelli. Di fatto esistono già venditori di armi – nessun autore di *science fiction* potrebbe immaginarsi qualcosa di più assurdo – i quali vendono le loro armi con la riserva ch'esse non verranno mai usate come «armi di attacco».

3. Le varianti del «dislivello prometeico»

E per proporre un secondo esempio di Odradek: oggi si costruiscono computers che non solo possono produrre mille volte più dati in un secondo di quanti non ne potrebbero produrre mille lavoratori in mille ore, ma anche mille volte più di quelli che mille uomini potrebbero usare in mille ore. Quel «dislivello prometeico», con la cui descrizione venticinque anni fa ho iniziato il primo volume di quest'opera – quello scarto tra il massimo di ciò che possiamo produrre e il massimo (vergognosamente piccolo) di ciò che possiamo immaginare – è ora diventato *un dislivello tra quello che produciamo e quello che possiamo usare*. Ansiosamente noi cerchiamo delle *raisons d'être* per questi prodotti, disperatamente andiamo a caccia di domande che potrebbero dare una legittimazione supplementare alle risposte che abbiamo già; e instancabilmente produciamo, per soddisfare questo nuovo compito (cioè per trovare nuovi compiti), nuovi prodotti. Di fatto, ormai possiamo dare una terza versione al nostro «dislivello prometeico». Infatti, questo consiste adesso *tra il massimo di ciò che possiamo produrre e il massimo* (vergognosamente piccolo) *di ciò di cui possiamo aver bisogno*. Sì, anche se questo può suonare contraddittorio: «*poter aver bisogno*». L'umanità, infatti, si trova nella condizione di quel

condannato a morte delle *Mille e una notte*, al quale fu comunicato che sarebbe stato graziato se avesse consumate le cento pagnotte che gli erano state messe davanti. Naturalmente egli non era in grado di avere cento appetiti, e ciò ebbe le sue conseguenze. Solo che oggi siamo *noi stessi* a metterci davanti cento pagnotte e che non ce la facciamo a consumarle. Fuori di metafora: *la nostra limitazione odierna* non consiste più nel fatto che siamo *animalia indigentia*, esseri con dei bisogni; ma al contrario nel fatto che (con rammarico della industria inconsolabile) *noi non possiamo che provare troppo poco bisogno*; insomma, nella nostra *mancanza di mancanza*.

4. *La terza rivoluzione*

Ora in questo stadio, nel quale i bisogni devono essere prodotti, io vedo quello della seconda rivoluzione industriale. Ma questo mutamento, che è già cominciato nel secolo passato, non è affatto l'ultimo; e non era l'ultimo neppure allora, quando io lavoravo al primo volume di quest'opera. Di fatto già allora, nel saggio di chiusura, avevo trattato di una ulteriore rivoluzione introdotta da un nuovo apparecchio; una rivoluzione il cui inizio risaliva a dieci anni prima e che ha portato con sé un mutamento così spettacolare della sorte dell'umanità, che già allora sarebbe stato più conveniente parlare di una rivoluzione sui generis, dunque di una «terza rivoluzione industriale».

Il mezzo di produzione spettacolare a cui mi riferisco è naturalmente quello che per la prima volta ha messo l'umanità in condizione di *produrre la propria distruzione*, dunque, *la bomba atomica*. Affermare che essa ci «ha messo in condizione di», è naturalmente un *understatement*, addirittura, come si dice in America, l'*understatement of the century*, appunto per il motivo esposto prima: non solo perché fa parte dell'essenza della nostra esistenza tecnica che ciò che sappiamo produrre non possiamo non produrlo, ma anche perché non possiamo non usare ciò che abbiamo prodotto. Stando così le cose, viviamo – e già da trent'anni – in un'era nella quale gestiamo la produzione della nostra stessa distruzione (ciò che non sappiamo è solo il momento in cui essa avverrà). Se questo non è un criterio per un nuovo stadio della rivoluzione industriale, dunque per la terza rivoluzione industriale, allora non so dove si dovrebbe cercare un tale criterio.

L'energia nucleare non è il simbolo della terza rivoluzione industriale per il fatto che è una novità fisica – è anche questo –, ma perché il suo possibile o probabile effetto – cosa che non si poteva sostenere per alcun precedente effetto umano – è di *natura metafisica*. Chiamo «metafisico» l'effetto dell'energia nucleare, perché l'epiteto «epocale» suppone ancora come cosa ovvia il proseguimento della storia e il susseguirsi di ulteriori epoche, supposizione non più lecita a noi contemporanei. *L'epoca del mutamento d'epoca è finita dal 1945*. Ormai viviamo in un'era che non è più un'epoca che ne precede altre ma una «scadenza», nel corso della quale il nostro essere non è più altro che un «esserci-ancora-appena». Ernst Bloch, che si rifiutava di prendere conoscenza anche solo di un evento come quello di Hiroshima, era obsoleto a causa della sua fede, che rasentava la pigrizia, che noi viviamo ancor sempre in un «non-ancora», cioè in una «preistoria» precedente alla storia vera. Egli non riusciva a trovare il coraggio di smettere, anche solo per un momento, di sperare. Comunque la nostra era è e rimane, che finisca o che continui, l'*ultima*, perché il pericolo che abbiamo provocato con il nostro prodotto «spettacolare», e che adesso è diventato il segno di Caino definitivo della nostra esistenza, non potrà più finire, tranne che con la fine stessa.

Questa terza rivoluzione è dunque anche l'ultima. Su di essa non vorrei dire di più, giacché negli ultimi vent'anni me ne sono occupato fino al tedio. Perciò in questo volume essa non comparirà più.

5. *Le rivoluzioni interne. Homo creator e homo materia*

1. Dopo questa definizione del terzo stadio come definitivo e insuperabile, dobbiamo rinunciare a contare ulteriori stadi rivoluzionari. E questo perché le rivoluzioni che da allora hanno scosso l'umanità – e ce ne sono state già diverse, e certo ne seguiranno altre ancora – per quanto possano essere spettacolari, restano tuttavia *all'interno* del terzo stadio. Se non fossimo entrati in questo terzo stadio potremmo, anzi dovremmo definire i mutamenti, di cui ora tratterò, come delle vere e proprie rivoluzioni. Mi riferisco soprattutto a due di essi: al fatto mostruoso che l'uomo ha potuto trasformarsi in un *homo creator*; e a quello, non meno inaudito, ch'egli può trasformare se stesso in *materia prima*, cioè in un *homo materia*.

Con la denominazione *homo creator* intendo il fatto che noi siamo capaci, o meglio, che ci siamo resi capaci, di generare *prodotti* dalla natura, che non fanno parte (come la casa costruita con il legno) della categoria dei «prodotti culturali», ma della *natura stessa*. Di fatto possiamo parlare di «seconda natura», un'espressione che fino ad ora veniva usata solo metaforicamente, mentre oggi si può adoperare in senso non metaforico, dato che esistono processi e pezzi della natura che non erano mai esistiti prima che noi li avessimo creati. Ora, che dalle piante o dalle bestie si possano trarre nuove varianti, non è una novità. Dato che gli esemplari di queste specie artificiali, coltivate ad arte, sono esseri appartenenti alla botanica o alla zoologia, è lecito sostenere che già in questi casi *per mezzo della τεχνη, si è prodotta φύσις*; e dunque anche questi esseri naturali erano, perché non «previsti» dalla natura, spettacolari. E tuttavia per essi usiamo il termine di «variante», dato che si è sempre trattato di variazioni su temi già previsti dalla natura. Di una «rivoluzione» dobbiamo e possiamo però parlare nel momento in cui viene abbandonata la fase della mera variazione. E questo è oggi il caso. Infatti ciò che oggi può essere scoperto e prodotto attraverso la tecnica è un ente [*Seiendes*] che non è una variante di un tema già dato in precedenza ma, per restare nella metafora, rappresenta un *nuovo tema*. Penso, ad esempio, agli elementi 93 e 94: l'elemento 94 è il *plutonio* che fino a poco tempo fa «non esisteva», e che solo per l'intervento di un uomo davvero «simile a Dio», cioè con l'elaborazione dell' U_{238} , è apparso nell'ambito dell'essente, nell'ambito della natura. (Cioè come il veleno più terribile che c'è ora nella natura). È un prodotto che, nel momento in cui viene fabbricato, entra a far parte della natura come *novum*; dunque non solo «resta» natura come ogni altro prodotto umano, che si tratti di un tavolo marcito o di un quadro di Rembrandt che sta bruciando. Ma non è solo il mondo ad essere trasformato in modo rivoluzionario da questa possibilità di fabbricare delle «novità» rivoluzionarie, bensì anche l'uomo che in tal modo si è innalzato dallo stato di *homo faber* a quello di *homo creator*; e se questa non è una rivoluzione, allora io non so davvero cosa significa questa parola. Che anche questa rivoluzione apocalittica che ci mette in grado di distruggere il mondo, abbia preso le mosse nei laboratori della fisica atomica, non è certo un caso.

2. *La trasformazione dell'uomo in materia prima* è invece cominciata (a prescindere dai tempi dei cannibali) ad Auschwitz. È noto che dai cadaveri degli internati dei lager (che, a loro volta, erano già dei prodotti, giacché non venivano uccisi degli uomini ma prodotti dei cadaveri) si estraevano, questo è noto, i capelli e i denti d'oro, probabilmente anche il grasso, per poi far uso di questi materiali. Così com'è noto che i soldati americani tornavano dal Pacifico portando con sé denti d'oro giapponesi: ho visto con i miei occhi sacchetti pieni di denti, i GIs me li mostravano – lo so quanto suona incredibile – *ingenuamente*. Sì, ingenuamente perché per loro era naturale vedere nel mondo una materia prima e altrettanto naturale considerare come parte di questo mondo i loro simili giapponesi (che naturalmente già prima erano stati degradati al rango di scimmie per mezzo di una diffamazione sistematica).

3. Ma questo modo di usare l'uomo come una fonte di preziosa materia prima, grazie a Dio, è rimasto un fenomeno eccezionale. Molto più frequenti e incomparabilmente più caratteristiche sono quelle azioni nelle quali gli uomini non producono semplicemente da altri uomini materia morta, ma qualcosa di vivente in sé e per sé. Di fatto si può dire che in questi casi l'*homo creator* e l'*homo materia* vengono a coincidere, dove però, ovviamente, *creator* e *materia* non coincidono mai a livello personale, piuttosto l'uno funge da *creator*, l'altro da *materia*.

Naturalmente si deve ammettere che esistono azioni *legittime* per mezzo delle quali gli uomini vengono trasformati: cioè azioni educative, che persino nel migliore dei casi fanno diventare l'uomo trattato ciò che si usa chiamare un «vero uomo». Di questa trasformazione non si parla qui. Bisogna tuttavia menzionare anche questo caso, perché è difficile stabilire dove finisce l'educazione e ha inizio l'addestramento; dunque dove, in modo «inumano», degli uomini vengono trasformati in uomini «condizionati». E anche di costoro si può sostenere solo con riserva che siano «inumani»; dato che, come mostrano l'antropologia e l'etnologia, la mutazione artificiale, più o meno violenta, degli uomini in esseri «condizionati» fa parte tanto della natura delle società che si presumono le più «primitive» quanto della società più moderna, e non solo questo, ma solo allora rende possibile la società.

Comunque il condizionamento che io ho in mente è incomparabilmente più radicale, dato che non si accontenta di trasformare esseri viventi, *ma di creare da esseri viventi altri esseri viventi*. In un certo senso esso è già uso comune, infatti l'inseminazione artificiale di sperma (preso da «banche») si effettua oggi non soltanto nell'allevamento di bestiame ma anche tra gli uomini; e questo persino con ragione, in particolare se per qualche motivo l'inseminazione naturale non è possibile. Questa manipolazione, comunque, è del tutto innocua se paragonata con quello che oggi ci minaccia, dato che i «prodotti» a cui si aspira inseminando non sono, analogamente al plutonio, «esseri che non esistono», ma anche uomini normali; e artificiale è solo la strada, diretta o indiretta, che porta a una meta normale. Per mezzo dell'inseminazione artificiale nell'utero materno, gli embrioni che si sviluppano diventano uomini normali.

Ma oggi non ci si accontenta più di un tale artificio. E con ciò vengo a parlare di un modo di produzione che dovrebbe essere classificato come una totale novità nella tipologia dei modi di produzione umani e come una ulteriore «rivoluzione industriale» se, come abbiamo detto prima, non dovessimo prendere le distanze dall'enumerare ulteriori rivoluzioni.

Parlo qui del cosiddetto *cloning*, della *manipolazione dei geni*; cioè della possibilità di produrre nuovi «inauditi» e non previsti generi e specie, o persino duplicati d'individui esistenti. Io non so se la clonazione di geni umani sia già stata realizzata. Ma poiché sappiamo che l'imperativo odierno dice: «Ciò che si può, si deve fare», ovvero: «il fattibile è obbligatorio», ciò che fino ad oggi era solo possibile è presente come un presagio mozzafiato.

Fino ad oggi gli esseri viventi sono stati trasformati solo all'interno della gamma di variazioni già concesse a tutte le specie. Questo vale anche per i tentativi (per esempio quelli del nazionalsocialismo) di mutare il tipo fisiologico degli uomini o, come essi credevano, di migliorarlo (azione di allevamento chiamata *Lebensborn*).⁶ Oppure ciò che è stato mutato non è stato il tipo dell'essere vivente ma il metodo indiretto della riproduzione, appunto attraverso l'inseminazione artificiale. A ciò bisogna aggiungere che le mutazioni effettuate sugli uomini perlopiù non sono di natura fisica,⁷ ma psichica; e che la psiche per sua natura è «plasticamente» modellabile, cioè non solo è *capace* di apprendere, di fare esperienze, d'istruirsi, ma anche è *biso-*

gnosa di tutto ciò; e che non solo ha in sé la possibilità passiva dell'essere mutata, ma anche è attivamente intenzionata *a farsi mutare*. Al contrario gli odierni *cloners* tentano di mutare il *tipo fisiologico dell'essere vivente*. Il che significa o miscelare insieme esseri non «previsti» dalla natura e di cui non si potrebbe più (o non si potrà) verificare se sia lecito annoverarli tra le specie ancora sconosciute; oppure tali da abolire l'unicità dell'individuo, dato che essi sarebbero delle repliche viventi (in un certo senso «gemelli», per non dire duplicati)⁸ di altri individui. *Mentre la guerra atomica significa la distruzione degli esseri viventi inclusi gli uomini, la clonazione significa la distruzione della specie qua species, forse la distruzione della specie uomo attraverso la produzione di nuovi tipi di specie*. La domanda dell'antropologia filosofica sulla «natura dell'uomo», domanda con la quale noi che oggi abbiamo ottant'anni siamo cresciuti (Scheler) e che io stesso ho ancora raccolto, naturalmente per rifiutarla già radicalmente con la risposta: «la natura dell'uomo consiste in questo, che egli non ha alcuna natura»,⁹ questa domanda potrebbe un giorno, allorché l'uomo venisse usato *ad libitum* come materia prima, diventare completamente assurda. Come siamo stati ingenui quando abbiamo visto in una teoria dell'evoluzione la contrapposizione alla tesi biblica che l'uomo è a immagine e somiglianza di Dio! Com'è stato ingenuo e umano il darwinismo quando ha riposto «l'inumanità» solo nella preistoria dell'uomo, paragonato alla manipolazione dei geni che potrebbero *produrre l'inumano*, attraverso la produzione di esseri che sarebbero le «*immagini perfette*»¹⁰ o copie di *tipi desiderabili per motivi politici, economici o tecnici*.

E anche se i prodotti che si volevano fabbricare non fossero esseri subumani ma «sovrumani» (quel «sovrumano» che i tecnici s'immaginano alla maniera di *Superman*), anche se per esempio si «miscelassero» *creative beings* (questo è l'ideale verbale nei paesi del luogo comune), geni della musica o della matematica ecc., anche in questo caso il sacrilegio fatto all'uomo non sarebbe minore che se si realizzasse l'immagine ideale di uno scimmionesco guardiano di macchine.

Ma torniamo al nostro tema principale, quello della «rivoluzione industriale». Si tratta ancor sempre di essa, dato che il manipolatore tratta ormai come mera, e cioè fisiologica, *materia prima* quello stesso uomo, che aveva conosciuto i suoi antenati solo in cinque ruoli: quello del proprietario, dell'inventore, del lavoratore, del venditore e del consumatore. Materia prima per la produzione di prodotti o di mezzi di produzione di tipo nuovo.

6. Il cannibalismo postcivilizzato

Quel testo, che per i migliori della nostra generazione è stato ed è rimasto obbligatorio più di qualunque altro, quello di Kant, che afferma che nessun uomo deve venire usato «semplicemente come mezzo», dunque come strumento, dunque come schiavo, quel testo oggi è già antiquato.¹¹ E questo non tanto perché una tale «strumentalizzazione», nel più vero senso della parola, dell'uomo, insomma la schiavitù, non esisterebbe più (il contrario lo provano centinaia di campi di concentramento e di lavoro forzato tra Santiago e Vladivostok), quanto per il motivo che – e comunque in ciò consiste la naturalità o innaturalità dello stadio della «rivoluzione industriale» di cui stiamo qui discutendo – proprio quello che si è verificato nel frattempo, l'*uso dell'uomo come materia prima*, mette in ombra la proibizione formulata da Kant di usare l'uomo come mezzo o come strumento e lo fa sembrare qualcosa di quasi umano. Quello che si è sviluppato nel corso della storia delle scienze meccanicistiche: cioè che anche l'uomo è stato considerato – e le eccezioni avrebbero confermato il principio – come macchina (*homme machine*), si ripete oggi su un altro piano: dato che il mondo è considerato principalmente come materia prima, anche il pezzo di mondo «uomo» dev'essere considerato tale, così che il principio non permetta eccezioni. E «trattato» non solo in senso teorico ma anche in senso pratico (posto che il trattamento pratico non preceda quello teorico). Nessuno contesterà che questo stadio – che si può ben chiamare quello del «cannibalismo postcivilizzato» – sia così spettacolare da poter essere riconosciuto come una «rivoluzione industriale» sui generis. Se noi non lo facciamo è appunto per il motivo che abbiamo detto prima: perché questa rivoluzione ha luogo all'interno di quella terza rivoluzione che è l'ultima «scadenza».

7. Il mondo è «overmanned»

La quarta rivoluzione interna – di questo tratterò estesamente di seguito – è il trend *a rendere l'uomo superfluo*, per quanto ciò possa suonare assurdo: cioè a sostituire il suo lavoro con l'automatismo degli

apparecchi; a realizzare una condizione nella quale non dico che non sia necessario proprio nessun lavoratore, ma almeno – si tratta infatti, è ovvio, di un processo asintotico – *la minor quantità possibile di lavoratori*. Parlo deliberatamente di un «trend» e non di una «tendenza» perché naturalmente a nessuno, nemmeno a un imprenditore fanatico della razionalizzazione, si può imputare di perseguire lo scopo di fare degli uomini dei disoccupati. Lo scopo che l'imprenditore odierno vuole raggiungere, e questo non solo nel mondo capitalistico, *non è la disoccupazione dei lavoratori, ma la disoccupazione delle loro aziende*. Secondo lo «Spiegel» del 17 aprile 1978 il trust giapponese Kawasaki si vanta già oggi di avere una *unmanned factory*. Non a caso tale espressione ci ricorda gli impianti militari, che sono in anticipo sempre e sotto tutti gli aspetti, dunque anche quello della razionalizzazione, sugli impianti dell'industria di pace e che (come gli *unmanned mine fields* nel Vietnam), una volta installati funzionano senza soldati, cioè senza lavoratori. Comunque il fatto che, in effetti, la mancanza di lavoratori porta alla mancanza di lavoro, naturalmente *non si lascia mettere a tacere* dalla distinzione che abbiamo fatto prima.

Sarebbe davvero l'ora di introdurre un wq (leggi *workers quotient*) che dovrebbe esprimere la percentuale dei lavoratori che sarà necessaria affinché sia garantita la vita di cento di essi; o meglio *rimanga* garantita, dato che per «vita», ovviamente, qui non dobbiamo intendere il mero sopravvivere fisico ma quella esistenza [*Dasein*] in cui dovrà realizzarsi l'intero sistema dei bisogni artificiali, diventato ormai una seconda e terza natura, e di cui fa parte persino la costante crescita di pretese e di qualità della vita che definiscono la vita odierna. La nostra tesi naturalmente afferma: *Il wq dei paesi ad alta industrializzazione cade continuamente (asintoticamente) verso lo zero*. In tali paesi (per non dire addirittura: nel mondo) ogni azienda è, per usare il termine americano, *overmanned*.¹²

È una caratteristica della cosiddetta fase di «razionalizzazione» della rivoluzione industriale che questa ci *liquida in quanto homines fabros*; che essa ha generato una condizione nella quale il lavoro diventa di giorno in giorno più raro e inusitato e, lungi dal passare per una maledizione – in ciò la Bibbia ha totalmente torto –, viene preteso come *diritto* riservato e come il *privilegio* di una élite che si assottiglia di giorno in giorno. Quello che la maggioranza di noi deve aspettarsi è dunque una *esistenza senza lavoro*, con il che intendo una esistenza

infernale (anche supposto che la nostra qualità di vita non ne verrebbe affatto toccata). «Infernale» perché saremo defraudati di uno dei più forti e importanti e popolari «piaceri», cioè della *voluptas laborandi* (che spesso si perde di vista per la fatica del lavoro). Di fatto già da molto tempo si cerca di sostituire¹³ questa *voluptas*, la cui energia libidica in qualche modo dev'essere appagata con altre specie di piaceri, anch'essi senz'altro graditi. Dubito però che tale sostituzione possa riuscire.

In linguaggio accademico: l'equazione classica alla quale, ancora cinquant'anni fa, la mia generazione ha creduto, quella tra *tempo libero* e *libertà*, che anch'essa, già oggi, non vale quasi più, diventerà del tutto falsa. Al contrario il *tempo libero*, dunque il non-lavorare, verrà percepito come una *maledizione*. E al posto della famosa maledizione biblica (*Genesi*, 3.14) bisognerà dire: «Sta' seduto sul tuo culo a guardare con occhi spalancati la tv per tutta la vita!»

Se (come credo) il trend dalla razionalizzazione è inarrestabile, allora non esiste nulla di più antiquato della tendenza (che già si nota qua e là) a fermare questo trend o addirittura a farlo arretrare: dunque a riconoscere attività che possono essere, o già sono, eseguite dalle macchine o dai robot; in breve *risostituire cose con uomini*, per esempio le macchinette per vidimare i biglietti con gli arcaici bigliettai. La parola auto-assunzione [*Selbst-verdingung*], (che non indica la stessa cosa che «oggettizzazione» [*Verdinglichung*]) rende esattamente il suddetto processo.¹⁴ La cosa kafkiana è quando i lavoratori cercano di riconquistare lavori che consistono nella produzione o nell'elaborazione di pezzi di apparecchi estremamente moderni, dunque di prodotti per mezzo dei quali i lavoratori diventeranno poi di nuovo sostituibili.

Nonostante l'assurdità della battaglia per la riconquista di funzioni già conquistate dagli apparecchi, sarebbe inopportuno schernirla per il suo carattere di «attacco alle macchine», come se fosse reazionaria o addirittura controrivoluzionaria. Chi lo fa, con ciò dimostra soltanto di non avere potuto ancora oggi superare le superstizioni (comuni al marxismo e al capitalismo, dunque le più ampiamente diffuse) sull'identità del progresso tecnico e sociale, ovvero politico. E chi oggi ancora non ci riesce, dimostra con ciò di essere lui stesso un reazionario.

Centocinquant'anni fa i nostri progenitori, braccianti e lavoratori a domicilio, divenuti disoccupati e non più competitivi a causa del

fiorire dell'industria, furono i primi ad attaccare le macchine. Si era pensato che essi, e i loro successori, dopo le terribili miserie della transizione e le perdite prodotte dal cambiamento, in qualche modo poi avrebbero ripiegato e avrebbero potuto essere integrati nell'industria; che il tempo degli appassionati assalti alle macchine fosse ormai definitivamente finito. Era un'illusione. La crisi è andata di pari passo con le generazioni; e noi, i pro-pronipoti, ora ci troviamo di fronte allo stesso dilemma dei nostri progenitori. Dopo un secolo e mezzo di latenza, la crisi si è fatta di nuovo virulenta. Di nuovo la macchina è diventata il concorrente e il nemico. Ma non basta: stavolta essa è incomparabilmente più pericolosa di allora. E questo non solo perché quelli che saranno colpiti oggi o domani non rappresenteranno più una minoranza; ma soprattutto perché *stavolta non ci saranno più rifugi*. La domanda dove, in quali inesistenti e irrealizzabili spazi di libertà o di lavoro possono evadere le masse non più necessarie; questa domanda resta aperta. Già oggi esistono, per esempio nell'industria tipografica, segni di tempesta e di paura collettiva; e domani questa paura si gonfierà, a piena ragione, fino a diventare un panico di massa, d'impensata violenza. Non è il caso di usare parole di scherno come «luddista» in e per questa situazione. *Se c'è qualcosa che merita lo scherno è, al contrario, l'uso derisorio odierno della parola «luddismo»*. Dato che questo scherno (che di recente si è permesso un Cancelliere che difendeva la costruzione di un reattore atomico) oggi è più antiquato dello stesso «luddismo» di cui si parla come di una cosa antiquata.

In Molussia, il cui passato è stato notoriamente pieno d'illusioni futurologiche, si sono verificati in una situazione simile, cioè poco prima della fine del Regno, ripetuti «scioperi bianchi» [*Muße-Niederlegungen*], i cosiddetti «scioperi negativi»: rivolte di massa spontanee, e legate a occupazioni di fabbriche, del proletariato non ammesso al lavoro contro la propria «libertà forzata». Naturalmente, questi tentativi d'impossessarsi di nuovo del lavoro perduto portavano la tecnica e l'economia del paese a un disordine totale, dato che negli spazi dell'automazione il lavoro manuale non era più previsto, anzi, neppure più tecnicamente possibile,... ragion per cui avvenne che grandi quantità di materia prima, già inserite in impianti automatici, si accatastavano assurdamente davanti alle porte dei padiglioni delle fabbriche. Naturalmente in questi casi l'esecutivo molussico è sem-

pre intervenuto senza il minimo riguardo. E molte cose ci fanno credere ch'esso abbia usato a tale scopo armi del tipo bombe al neutrone, dato che nelle cronache non si legge affatto di fabbriche distrutte ma di *morti* e in un tono, come se essi non fossero affatto tanto malvisti. E tuttavia, le forze di polizia molussiche non erano capaci d'impedire definitivamente tali disperati tentativi di riconquista; la società, di fatto, è già crollata.

Non fa differenza se da noi si arriverà a effettivi episodi di luddismo, oppure no: domani, il tempo libero non sarà più considerato come vita «vera» ma come tempo vuoto, come una poltiglia di tempo impossibile da dominare, un vegetare privo di senso, e come tale verrà odiato. A questo destino non scamperanno neppure i pochi privilegiati a cui sarà permesso ancora di lavorare, e neppure durante il loro tempo di lavoro. Infatti anch'essi verranno derubati della possibilità di appagare la loro *cupiditas atque voluptas laborandi*, dato che dovranno accontentarsi del ruolo di «guardiani dell'automazione»: cioè di attività che si differenzieranno dal non far nulla solo ancora per il motivo che verranno pagati. Ma di questo stadio del lavoro discuteremo in seguito esaurientemente.

Un tale inarrestabile sviluppo in direzione della «vita vuota», ch'è cominciato appena mezzo secolo fa, che fu sospeso al tempo della grande disoccupazione mondiale e che ha poi trovato nel nazional-socialismo il suo sanguinoso pseudosuperamento, è una delle caratteristiche principali della terza rivoluzione industriale, trattata in questo volume. Dato che nell'era dei media elettronici non esiste più luogo sul quale non si possa essere informati o, viceversa, disinformati, insomma non si può più scampare alla condizione di essere informati o disinformati, non esiste più alcuna provincia e neppure alcun luogo nel quale le orecchie non ci vengano riempite di chiacchiere sulla «perdita di senso» da parte di filosofi da strapazzo, di psicoanalisti, di ciarlatani radiofonici oppure dagli *automatic consolation tapes* di cui si può usufruire usando semplicemente il proprio telefono. Mi dilungherò estesamente su questo tema nel mio saggio sull'insensatezza del concetto di senso, cosa che ritengo tanto più necessaria in quanto tra gli odierni «predicatori di senso» se ne potrebbe trovare a stento uno che si sia limitato a gridare per deplorare la perdita, ma piuttosto tutti

si affrettano a proporre ricette a buon mercato: *tanto meno eziologia tanto più pronti i consigli*. Esaminerò estesamente il lessico di cui essi si servono. E con ciò si dimostrerà che gran parte dei vocaboli usati da costoro consiste in «monetine di latta» filosofiche e psicologiche del tempo precedente alla prima guerra mondiale. Evidentemente i vocaboli della cultura borghese avevano bisogno di molti decenni per annegare nella lingua della filosofia e dell'edificazione triviali. Dato che queste parole (come «vero», «valori», «creativo», «formare», «personalità», per tacere di «mondo intatto» ecc.) trovano la loro divulgazione di massa, quindi trionfano soltanto dopo che ormai sono scadute di livello, non si può parlare di «resti di magazzino». Gente che si dice assolutamente di avanguardia usa persino «già» (in realtà arrancando con cinquant'anni di ritardo) frammenti del «gergo dell'autenticità» di Heidegger. Questi chiacchieroni della consolazione e dell'edificazione ci raggiungono, senza scampo, attraverso la radio. Dato che, per di più, essi trattano la presunta «perdita di senso» come una «malattia», le cui radici però essi non vogliono e perciò neppure possono scavare, si tratta di meri ciarlatani, da cui io prendo le distanze nel modo più deciso. Dunque questo libro conterrà altrettanto poco di «autentico» o di «positivo» o di «senso», o comunque, altrettanto pochi «valori» che i miei libri precedenti. La situazione odierna è troppo seria per una tale insulsa insalata di belle parole e per ricette contro la presunta «perdita di senso» della vita. Chi tenta di corrispondere alla serietà della situazione con la propria serietà deve rinunciare a tali sdolcinature.

Ma prima di articolare questa rinuncia nel mio saggio sul concetto di senso, tenterò di descrivere dettagliatamente nei due primi ampi saggi le perdite di categorie che abbiamo subito e subiamo in quanto creature della tecnocrazia. Naturalmente *dubito che noi* (e con ciò non intendo me personalmente) *dopo la descrizione della trasformazione avremo ancora abbastanza tempo per rivoluzionare questa rivoluzione*, cioè per guidarla in modo da poter scampare a questa distruzione programmata, poiché di questo si tratta e non della cura o dell'edificazione ingannevoli di pazienti privati, assetati di «senso».

8. La metafisica della rivoluzione industriale

Inizialmente avevamo parlato dell'idea fissa della terza rivoluzione industriale, cioè della qualità obbligatoria che ha acquisito tutto ciò che è fattibile [*das Machbare*]; del fatto che la decisione («morale») se un prodotto si debba realizzare oppure no, se un effetto si debba produrre oppure no, dipende esclusivamente dal criterio, se la loro produzione sia *possibile* oppure no; che la non-produzione di qualcosa di producibile passa per uno scandalo e che, secondo il suddetto criterio, la qualità («morale») degli effetti da produrre (si tratti pure della molteplice estinzione dell'umanità) effettivamente non conta; in breve, che nessun prezzo è troppo alto.

Ma questa idea fissa della terza rivoluzione industriale si manifesta anche diversamente: scandalosa viene considerata non solo la non utilizzazione di una potenziale materia prima; ma persino il non riconoscere in qualcosa di esistente della materia prima, e trattarla come tale. *Il mondo passa per una miniera da sfruttare*. Non solo abbiamo il dovere di sfruttare tutto ciò che è sfruttabile, ma anche di cercare di scoprire la «sfruttabilità» che si presume immanente a qualunque cosa (anche all'uomo). Il compito della scienza odierna dunque non consiste più nel rintracciare l'essenza segreta o le *leggi immanenti* del mondo delle cose, ma nello *scoprire la loro segreta usabilità*. La premessa metafisica (generalmente nascosta a se stessa) delle ricerche odierne è dunque che *non esiste nulla che non sia sfruttabile*. «A cosa serve la luna?» (molussico). Che essa debba servire a qualcosa, di ciò non si dubita neanche per un momento.

La questione che cosa si consideri «mondo» – in questo senso la dubbia parola *Weltanschauung* trova forse la sua ragion d'essere – ha avuto nel corso della storia molte diverse risposte, per esempio con la parola «cosmo» o «creazione» o «oggetto di conoscenza» o «quintessenza di processi fisici». Se ci si pone la questione oggi, la risposta può essere soltanto questa: «materia prima». Dunque il mondo non viene interpretato come un qualcosa *in sé*, ma come un mondo *per noi*; non nel senso dell'«idealismo», tuttavia, in quanto quest'ultimo – detto in modo schematico – definisce il mondo come un correlato della coscienza umana, ma nel senso di un – se così si può dire – «idealismo pragmatico», nel senso che *l'essente è correlato da ciò che è usa-*

bile. Naturalmente questa componente idealistica è spesso velata, dato che, come abbiamo visto, spesso non usiamo gli oggetti del mondo direttamente «per noi stessi» ma per «qualcosa» (che noi usiamo). A ciò è da aggiungere che certi prodotti, anche se non ne conosciamo ancora la usabilità e il nostro bisogno di essi, tanto più dobbiamo produrli ed usarli. «Mondo» non è dunque soltanto il prototipo *da cui* si potrebbe fare qualcosa, ma il prototipo di ciò da cui *siamo obbligati a fare qualcosa*, con il che si ammette tacitamente che niente può essere che non deve essere, che in definitiva non esiste nulla da cui non si potrebbe fare qualche cosa. Al contrario, vale la tesi che si deve togliere esistenza a ciò da cui non si può fare nulla, e che ovunque ci sia d'intralcio, esso dev'essere annientato. Analogamente, alla nazionalsocialistica «vita indegna di essere vissuta», c'è dunque un'«essente indegno dell'esistenza». In breve, *essere materia prima è un criterium existendi, essere è essere materia prima*: questa è la tesi di base metafisica dell'industrialismo, di cui d'ora in poi ci occuperemo nei singoli saggi.

Vorrei aprire questo secondo volume con una breve riflessione che si riallaccia direttamente all'idea fondamentale del saggio introduttivo del primo volume,¹ ma la supera di gran lunga e ci rende subito familiari con la radicalizzazione raggiunta dai miei pensieri filosofici. Nel saggio intitolato *La vergogna prometeica* avevo presentato il difetto fondamentale dei nostri giorni, cioè *la nostra incapacità d'immaginarci tutto ciò che possiamo produrre e tutti i guai che possiamo combinare*; e avevo sottolineato che solo a causa di questo fatale dislivello tra percezione e immaginazione noi ci fidiamo dei malaugurati apparecchi che produciamo e usiamo, e di tutto ciò che essi provocano coi loro effetti apocalittici. Sarebbe inesatto asserire che tali effetti «spettacolari» siano «imprevedibili» – aggettivo che viene usato tanto frequentemente quanto superficialmente – dato che, al contrario, noi perseguiamo questi effetti anche quando non possiamo immaginarli; ripeto la formula, perché nel difetto in essa indicato sta, realmente, il difetto chiave della nostra esistenza odierna nell'universo della tecnica da noi stessi prodotto.

A questo nostro *difetto* ne corrisponde uno – e con ciò arrivo all'oggetto del mio discorso – che sta *dalla parte delle cose fabbricate da noi*; non soltanto delle cose singole, ma anche, in particolare, del nostro intero sistema di apparecchi, che consiste in un insieme a forma di rete. Se noi siamo ciechi nella nostra capacità d'immaginazione, *gli apparecchi sono muti*;² con il che voglio dire che *la loro apparenza non rivela più affatto la loro reale potenzialità*. A dire il vero l'espressione «muti» non è proprio esatta, dato che non si può negare la loro percettibilità. E tuttavia essi restano, anche se in qualche modo percetti-

bili, non riconoscibili. Essi fingono un'apparenza che non ha nulla a che fare con la loro vera natura, *sembrano meno di ciò che sono*. A causa della loro apparenza troppo modesta, non si riesce più a capire ciò che sono. Molti, come per esempio le bombole di gas Cyclon B usate ad Auschwitz, che si differenziavano di poco dai barattoli per la conserva di frutta, hanno un'apparenza «da nulla». Questa millanteria negativa, questo «essere più dell'apparire» non si è mai verificato prima nella storia. E dato che il loro essere potenziale non ha più nulla a che fare con la percettibilità, si potrebbe chiamarli «menzogneri», o ideologici: una espressione che fino ad oggi è sempre stata usata, a torto, per caratterizzare concetti o teorie e non oggetti. Ad ogni modo questi apparecchi sono quanto di meno «fisiognomico» sia mai esistito, con il che intendo che manca loro la capacità o la volontà di esprimere ciò che sono; e che dunque in estrema istanza «non parlano», che la loro apparenza non coincide con la loro essenza. Tale coincidenza di solito non esiste solo nel campo della mimica vivente, ma anche in quella dei semplici utensili: infatti martelli, sedie, letti, pantaloni, guanti ecc., si può ancora vedere a cosa servono, essi «appaiono».³ I reattori nucleari, per esempio, invece non mostrano nulla, si presentano proprio altrettanto innocui e poco appariscenti che un impianto industriale qualsiasi, e non rivelano alcunché né delle loro virtuali prestazioni né delle minacce inerenti. «Cosa può esserci di tanto male in questo?», domandò un noto politico europeo, con scherno e autocompiacimento, a chi cercava cerimoniosamente di farlo uscire da un impianto in costruzione di reattori nucleari (non ancora funzionante), attraverso cui era stato condotto come se si trattasse di un qualunque calzaturificio. Questo galantuomo, in altre circostanze non così poco intelligente (ma non *abbastanza* intelligente per riconoscere ciò che oggi va riconosciuto) credeva, come un uomo di avantieri, che ancora oggi ci si debba fidare dei propri occhi e del polveroso concetto di «empiria». Che noi siamo capaci, se poi lo siamo veramente, d'intendere e giudicare adeguatamente gli apparecchi odierni soltanto se sforziamo la nostra fantasia, cioè la «percezione dell'oggi» – questo sforzo, infatti, oggi deve prendere il posto dello «sforzo del concetto» di cui parla Hegel –, di ciò il nostro uomo politico progressista non aveva mai sentito parlare (e di certo anche in seguito egli saprà, comunque, evitare di capirlo).

Ma per tornare al principio: rendere innocua *verbalmente* quella

malaugurata installazione non era neppure necessario, dato che *essa si era già resa innocua da sé per mezzo della sua scarsa appariscenza*. Formulato in modo filosofico: tali apparecchi, se con questo s'intende, con Heidegger, qualcosa che «si mostra», non sono più dei «fenomeni». Al contrario la loro prestazione consiste in questo, che essi non mostrano ciò che sono, insomma nel fatto, che *si nascondono*; anche se mi rendo conto di strapazzare questa parola, tuttavia non ritengo di essere sconveniente o blasfemo se affermo che *il «misterium» di oggi sta dentro i colossali apparecchi e complessi di apparecchi, dato che questi sono solo apparentemente visibili ma in realtà restano invisibili. Il tentativo di percepirne il senso per mezzo dei nostri sensi sarebbe un'impresa priva di senso*. E ciò non vale solo oggi ma già da più di un secolo. Già le macchine dei nostri bisnonni non rivelano più esattamente alla nostra percezione ciò che erano in realtà. Per questo motivo, è anche insensato rappresentare in quadri realistici macchine che non rivelano un bel niente, così come usano fare i pittori della Russia sovietica e della RDT nei loro «fumettoni del realismo socialista». In realtà, costoro fanno qualcosa di simile a ciò che facevano i pittori disprezzati da Platone nella sua *Politeia*, ai quali rimproverava di «dipingere immagini d'immagini». Se le macchine stesse, per quanto rumorosamente esse lavorino (ma, in genere, lo fanno sempre meno; i satelliti o i computers non rimbombano neppure approssimativamente quanto le macchine dell'industria pesante del secolo XIX), se le macchine stesse restano «mute», allora le immagini di ciò che è muto devono restare ancora più mute.⁴

Noi non viviamo nell'era del materialismo, come lamentano tutti i filistei, ma nella seconda era platonica. Solo oggi, nell'epoca dell'industria di massa, al singolo oggetto arriva, letteralmente, un minimo grado dell'essere [*Seinsgrad*] come se fosse la sua «idea», cioè il suo *blueprint*. Che cosa vale la lampadina elettrica della ditta Taldeitali e il numero 7846539³⁰ in confronto al suo modello non fisico? Essa è soltanto una mera imitazione dell'idea, e con ciò un $\mu\eta\ \delta\upsilon$, un non-essente. Nel 1945 non siamo entrati nell'era atomica perché avevamo fabbricato tre bombe atomiche, ma perché possedevamo la ricetta non fisica per realizzarne innumerevoli altre. E l'Unione Sovietica non era allora minacciata dall'esistenza di alcuni oggetti fisici, ma da quella della loro «idea». E se allora fosse davvero potuto avvenire un furto, non sarebbe stato per la sottrazione di alcuni oggetti, ma per i disegni dei loro modelli.

Brevettare un'invenzione significa, come tutti sanno, proteggere un'idea dalla sua imitazione e uso. Platone non si sarebbe nemmeno potuto sognare che si sarebbe giunti a una proprietà sulle «idee» e al tentativo di proteggere giuridicamente questa proprietà.

Paragonato alle poche idee esistenti nel cielo di Platone, il numero delle nostre idee attuali è infinito e infinitamente crescente: a causa dell'inflazione delle *invenzioni* (che presso Platone non si presentano mai come «produzione d'idee») il numero delle idee cresce quotidianamente in direzione dell'«infinito». Se prima o poi (presumibilmente prima) andremo a fondo, sarà come vittime del secondo platonismo.

1. *I prodotti in serie sono nati per morire*

Il principio di riproduzione dell'industria odierna non significa solo che i prodotti fabbricati nel processo di serie sono caduchi e transitori; non solo che essi, come i singoli pezzi delle precedenti generazioni di prodotti, purtroppo finiscono un giorno col diventare decrepiti, ma che soffrono di una mortalità altamente particolare, una mortalità la cui caratterizzazione appare addirittura teologica: cioè che essi *sono destinati a morire*, che essi sono destinati alla transitorietà. E prevista non è solo la loro transitorietà, bensì, perlomeno approssimativamente, la loro data di scadenza, e sempre una che sia il più possibile a breve termine. Come nelle parole di una canzone nazista, la cui finalità consisteva nell'inculcare nei giovani non solo l'idea della loro sostituibilità ma persino la festosa affermazione di quest'ultima, le merci in serie sono «nate per morire».

Si presti bene orecchio a questa espressione.

Un morire per cui «si nasce» (che dunque, invece di limitarsi a concludere una esistenza, fin dall'inizio ne costituisce lo scopo) è solo un «morire a parole». Non al loro proprio morire venivano preparati i giovani cui si faceva cantare la canzone, ma al loro venire uccisi. E lo stesso vale per il «morire» dei prodotti in serie. Essi non nascono per morire ma per essere uccisi.

E difatti vengono uccisi da quei nuovi e freschi esemplari, i quali (per il fatto che la loro fattura e il loro rendimento sono identici alla fattura e al rendimento di quelli di cui è adesso venuto il turno) hanno il medesimo diritto a realizzarsi; e che in un certo senso stanno sem-

pre già pronti lì, come «potenzialità imballata», impazienti di dare il cambio ai vecchi.

O meglio, per dirla con maggior precisione: i vecchi vengono uccisi *dalla produzione stessa*. Giacché è *questa che mette al mondo i vecchi esemplari a bella posta in condizione di scarsa vitalità*. E dato che la produzione usa noi, i consumatori, come alleati, cioè ci esorta e ci educa *a consumare esemplari usandoli, a sfruttarli utilizzandoli*, noi ci assumiamo questo lavoro omicida a scapito dei nuovi esemplari, così che questi adesso possano affrontare il loro posto, anche se di un unico giorno, sempre innocenti e con mani pulite.

Ascoltiamo che cosa avevano da dire in proposito i molussi:

«Che i prodotti muoiano nella più tenera età infantile – si legge in uno dei più famosi documenti molussici¹ – non prova nulla contro la nostra industria. Anche se è vero che essa genera questa discendenza mortale e persino, espressamente, la loro mortalità; e che dosa in anticipo la durata media della loro vita, e preferisce agli altri quelli che muoiono a breve scadenza; e persino che essa – cosa che si diceva un tempo a proposito delle rivoluzioni – “divora i suoi stessi figli”. Ma biasimarla per questo, rinfacciarle per questo una politica demografica priva di scrupoli o persino ingiuriarla per questo come “madre mostruosa”, sarebbe tanto meschino quanto calunnioso. L’industria sa quello che fa e quello che è bene. Pensate solo per un momento dove saremmo se essa fosse così stolta da produrre una discendenza *troppo* buona, *troppo* sana, *troppo* longeva o persino – ce ne guardino gli dei! – *immortale*. Non vi rendete conto che così essa si priverebbe della propria stessa fertilità e, insieme con se stessa, porterebbe anche noi alla rovina? *La mortalità dei suoi figli è la garanzia della sua immortalità e della nostra*. E noi dovremmo lodarla come una delle garanzie della nostra felicità!

Dunque non chiamate la produzione una madre crudele! Se essa conduce una tremenda politica demografica, lo fa esclusivamente nell’interesse della propria ulteriore e permanente fertilità. E dimostra fin dall’inizio la sua ingegnosità nel non produrre solo figli mortali, bensì la mortalità dei suoi figli. Perciò possiamo tranquillamente ammettere che non solo essa rende i suoi figli esplicitamente mortali, ma che li degrada fin dalla loro prima ora. A nessuno di loro essa permette di portare un articolo determinativo, di essere un “il”. A ognuno di loro concede di portare a compimento la propria vita solo come

un "un". E a nessuno di loro la sensazione rassicurante di essere identico a se stesso. È vero, è destinato a essere identico, anzi *deve* esserlo. Ma appunto identico soltanto a quel modello di cui questo o quell'esemplare viene preso in considerazione e, rispettivamente, a quelle sorelle che sono venute al mondo proprio come lui, cioè come questo o quell'esemplare dello stesso modello. Chi dunque crede di poter descrivere la situazione odierna con le parole: "Ciò che viene prodotto oggi, domani diventerà uno scarto", rimane indietro alla verità. Piuttosto è vero che la produzione fa nascere i prodotti come scarti di domani, che insomma la produzione è *produzione di scarto*. Di uno scarto, tuttavia, la cui caratteristica è che si trovi temporaneamente in stato di utilizzazione».

2. Sulla fine di una virtù

Noi proprietari e consumatori di prodotti non siamo indifferenti nei confronti della lotta spietata e regolarmente vittoriosa che la produzione conduce senza tregua contro la generazione dei suoi prodotti di ieri. Piuttosto siamo dalla sua parte, *cioè dalla parte della produzione*, il che significa che partecipiamo alla lotta come partigiani, di volta in volta, della nuova generazione. E significa anche che noi stessi ci siamo fatti spietati.

Anche noi. Infatti è quasi impossibile, in un mondo la cui massima è di sostituire il più rapidamente possibile la vecchia generazione di prodotti con la nuova, che noi ci comportiamo con riguardo nei confronti delle cose. Se nondimeno uno di noi osa tentarlo, nuota contro la corrente che porta anche lui. E se il tentativo gli riesce, se ce la fa a ritardare l'attimo della sostituzione (della vecchia generazione con la nuova), allora passa per un sabotatore. *La spietatezza è diventata per noi un imperativo morale*.

Naturalmente tale imperativo non viene proclamato mai e in nessun luogo. Se qualcuno sollevasse delle tavole della legge, portanti scritte come: «Domina il tuo rispetto nei confronti delle cose!», oppure: «Evita di rispettare ciò che possiedi!», oppure: «Coltiva la tua spietatezza!», c'irriterebbe profondamente e considereremmo pazzi quelli che comandano così. Ciò nondimeno, tali comandamenti esistono, e tanto più massicci quanto più segretamente e indirettamente

si manifestano. E queste forme di camuffamento non sono solo fenomeni rari e occasionali, bensì realtà tra le più vistose e inevitabili del nostro mondo. Ciò sembra contraddire le espressioni «versioni indirette» e «forme di camuffamento». Non oggi. Infatti per «camuffamento» non ci si deve immaginare trasformazione nel poco appariscente – oggi non ci si camuffa così – bensì *trasposizioni nel vistoso e nel chiassoso*: esagerazioni che coprono la voce della libertà. Che il modo migliore di sfuggire alla verità sia l'urlare, lo sappiamo già da un quarto di secolo. E nell'urlare consistono, in effetti, le versioni camuffate dei comandamenti. Parlo della *réclame*.

Perché le *réclames* pubblicitarie sono versioni camuffate dei comandamenti?

Perché ogni *réclame*, a parte il fatto che è spietata di per sé (cioè interrompe sempre la nostra vita, interferisce sempre in essa), *incita anche alla spietatezza*. Sì, alla spietatezza; perché noi già oggi possediamo il 95 per cento (anche se, forse, in qualche altra forma) dei prodotti ch'essa ci ordina di comprare. Così, ad esempio, mentre sto lavorando alla stesura di questo testo, mi viene ostinatamente raccomandato, cioè comandato, da un altro testo, stampato su una delle mie cartelle, di usare, invece della mia penna a sfera, che per me è del tutto sufficiente, un'altra, di cui si garantisce che «funziona anche sott'acqua»; dunque, nonostante che io non senta la minima necessità di fare lo scrittore sottomarino, di sacrificare la mia penna abituale a una nuova. Ciò che questo testo sulla mia cartella si permette, se lo permette con altrettanta sfacciataggine ogni *réclame*. Ognuna ci richiede implicitamente di rinunciare a quegli oggetti che già possediamo; di metterli da parte come fossero già finiti: dunque di essere spietati, senza riguardi. *Ogni pubblicità è un appello alla distruzione*.

Per quanto faticoso possa essere valutare l'effetto di ogni singola *réclame* pubblicitaria – un intero settore scientifico è incaricato oggi di trovare metodi per il rilievo quantitativo degli effetti della *réclame* – nessuno può contestare che la *réclame*, nel suo complesso, porta i suoi frutti. Ma con ciò si ammette anche quel successo (per quanto la differenza tra i due successi sia in genere necessaria e sensata) che può registrare a proprio vantaggio l'appello a consumare senza riguardi. Questo successo è in effetti tanto evidente che si dev'essere colpiti da cecità per non riconoscerne i riflessi nei nostri gesti e nelle nostre

fisionomie. Dato che viviamo in un mondo che consiste esclusivamente di cose che non solo sono sostituibili, ma devono essere sostituite (in casi estremi appaiono addirittura avidi di essere sostituite), non soltanto è plausibile, ma semplicemente inevitabile che noi finiamo per crearci un tipo di rapporto sociale appropriato a questi oggetti dichiaratamente mortali e degni di morire; che noi sviluppiamo una mancanza di attenzione e di rispetto nel nostro modo di lavorare, di muoverci, di sostare, di esprimerci con l'espressione del volto. E non solo nei confronti delle cose. Mi sembra impensabile che nei rapporti umani si possano far sopravvivere, come virtù, modi di comportamento che, nei confronti dei prodotti, non passano più per virtù ma, al contrario, per non-virtù. L'umanità che tratta il mondo come un «mondo da buttar via», tratta anche se stessa come una «umanità da buttar via».

Sia ben chiaro quel che si vuole sostenere con questo. Né più né meno, che tutte le morali esistite fino ad oggi (per quanto fondamentalmente diverse possano essere state) si sono ormai fuse in un'unica epoca, poiché, tra esse, non ce n'è stata neppure una nella quale il rispetto per i prodotti non fosse naturale; e quest'unica epoca è ormai per sempre alle nostre spalle. Il rispetto è ormai una virtù antiquata, e a ragione.

Ma ciò non basta. Infatti, al posto di quella virtù antiquata ne è subentrata una opposta: virtù è adesso la più spietata mancanza di riguardi. E chi non sta al gioco è sospetto. Già negli anni quaranta venni a conoscenza del caso di una studentessa che sotto ogni aspetto era veramente normale, ma fu costretta a subire un trattamento psicoanalitico perché opponeva resistenza a lasciarsi comprare dalla madre sempre nuovi vestiti (di cui in realtà non aveva bisogno). Fu classificata non soltanto come «cocciuta» ma, addirittura come *poorly adapted*. «Disadattata» a che cosa? Al divieto di aver riguardo, cioè: al mondo dominante. E non solo essa era considerata come una «malata» da curare, ma anche come una nemica virtuale, come una *leftist*. «Chi non sta al nostro volere/costui è un sabotatore». (Canzone molussica dei prodotti).

3. Il paese della Cuccagna della produzione

Se questa tesi corrisponde a verità, allora non esiste nulla di più miope che voler riconoscere la nostra odierna spietatezza esclusivamente nelle nostre azioni belliche, cioè in quelle manifestamente distruttive. E nulla è più sciocco che vedere nella nostra tecnica di riproduzione un contravveleno, un rimedio col cui ausilio potremmo agire contro la nostra voglia di distruzione. È assai dubbio che dietro la nostra attuale ricostruzione delle città distrutte nella seconda guerra mondiale agisca una mentalità contrapposta a quella bellica. Quel taxista di Berlino che nel 1953, non del tutto insoddisfatto, così commentò il paesaggio di macerie cui era ridotto l'ex quartiere del Tiergarten: «Beh, almeno ci hanno creato tanti di quegli spazi vuoti da costruire!» si avvicinava alla verità, dato che almeno attirava l'attenzione sul rapporto tra distruzione e costruzione.² Tuttavia la piena verità neppure lui la disse, lasciando ancora inespresso il fatto che *l'elemento della distruzione è immanente alla produzione stessa*.

La verità viene alla luce per davvero solo nel momento in cui ci si rende conto del punto a cui siamo oggi confrontandosi con l'antico modo di dire, così fiero della propria positività: «Distruggere è facile, ma ricostruire!». Infatti questo *modo di dire*, che in passato pareva solo banale, oggi è semplicemente divenuto *privo di senso*. E non soltanto perché, nell'epoca della produzione in serie, invece della «cosa in sé» possono venir distrutti sempre unicamente degli esemplari (il che ha già ridotto il rogo dei libri di Hitler a un'azione puramente ideologica, anzi a una farsa); e non soltanto per il fatto che la quantità che oggi si può produrre in un arco di tempo stabilito difficilmente è più piccola di quella che può essere distrutta nel medesimo arco di tempo; ma – e con ciò torniamo alla nostra tesi principale – anche perché *il distruggere e il ricostruire non sono affatto due opposti*, ma nascono da un'unica e identica radice; e perché questo principio è distruttivo in quanto tale, cioè in quanto interessato alla distruzione del suo prodotto. Se si tentasse una volta di abbozzare, in un quadro utopistico, la situazione nella quale fossero maturati tutti i sogni fioriti dell'odierna tecnica di riproduzione, nella quale dunque si fosse realizzata la situazione del paese di cuccagna (non tanto per il consumatore quanto per il produttore), si dovrebbe descrivere *un mondo*

*nel quale non esistesse più assolutamente l'usare, ma solo il più spietato consumare; nel quale tutti i prodotti, non importa se calze da donna, bombe all'idrogeno, automobili o città, venissero distrutti con l'atto stesso dell'usarli, non altrimenti che per i prodotti dell'industria alimentare o quella di piatti o tovagliolini di carta; in breve, un mondo nel quale l'industria, nel suo complesso, si fosse trasformata in un'unica industria comprendente tutti i prodotti di consumo.*³

Se questo quadro resta utopistico è innanzi tutto (dal punto di vista dell'industria) a causa del nostro oblio del dovere.⁴ È perché *noi clienti trascuriamo di combattere con sufficiente energia il sottosviluppo della nostra «spietatezza»*, di assecondare con un comportamento adeguato e conformistico le potenzialità ideali che spingono verso la sua realizzazione. Così almeno si presenta la situazione dal punto di vista del principio di riproduzione. E questa prospettiva non è poi così falsa. Infatti siamo rimasti davvero antiquati, tutti quanti. A differenza di ciò che dice Benjamin, noi dotiamo di aura a posteriori anche i *prodotti di serie*, sebbene questi ultimi al momento dell'acquisto erano stati privi di aura, noi li «auratizziamo», li intridiamo con la nostra atmosfera esistenziale: il nostro cuore non si attacca meno a un paio di pantaloni comprati già confezionati che a un altro fattoci su misura; il sentimentalismo penetra nel nostro rapporto con i prodotti di massa in modo altrettanto profondo che nei nostri rapporti con un esemplare unico. Anche i prodotti di fabbrica li trattiamo come «questi pezzi», come i «nostri pezzi», come «pezzi insostituibili», invece che (come sarebbe d'uopo nella nostra situazione odierna) come «quei pezzi là», «pezzi privi di proprietario», come pezzi *sostituibili*. E se dobbiamo staccarci dai pezzi, spesso siamo incapaci di arrivare a quella indifferenza, o addirittura a quella soddisfazione, che sarebbe opportuna nell'era in cui la spietatezza è diventata una virtù. Chissà se tra poco non esisteranno degli psicoanalisti specializzati che *avranno il compito di addolcire le nostre difficoltà interiori, nate da tabù nei confronti del mondo degli oggetti*, e di renderci capaci di violentare prodotti con gusto e con buona coscienza. Da portare con sé per questo esercizio: porcellana di prima qualità e un martello pesante.

4. Il proprietario indesiderato

I prodotti vengono fabbricati per essere venduti come merci e come tali diventare proprietà.

Se, come abbiamo appena visto, l'intera produzione odierna tende a far somigliare i propri prodotti al tipo dei prodotti di consumo, e già oggi fabbrica tanti prodotti di questo tipo, allora questi prodotti devono diventare «proprietà» in senso simile a quello in cui i prodotti di consumo sono proprietà.

Ma i prodotti di consumo sono davvero proprietà?

Della natura di ogni bene che vuole essere proprietà fa parte *il tempo*: cioè la durata nel corso della quale esso riesce a rimanere identico a se stesso. E fa parte della natura del proprietario ch'egli abbia la libertà di ritornare a questo bene dopo qualsivoglia periodo di tempo. Non si può diventare proprietari di beni che non offrono questa possibilità.

Le merci di consumo, tuttavia, non offrono questa possibilità di «tornare a qualcosa». Quando abbiamo acquistato un prodotto di consumo, *appena lo abbiamo usato, lo abbiamo anche consumato*, e allora la nostra fame scoppia nuovamente, di nuovo siamo dei non-proprietari, di nuovo *vis-à-vis* di nulla, di nuovo dobbiamo procurarci il nostro pane e il nostro latte, e il miserevole carosello ricomincia.

Naturalmente tutto ciò è miserevole solo per noi, infatti è proprio questo giro di carosello che garantisce la sopravvivenza dell'industria di consumo. Se questa industria mantiene il suo ritmo di produzione, è solo perché noi distruggiamo sempre daccapo i suoi prodotti e ne siamo sempre di nuovo bisognosi; perché *foraggiando noi stessi la foraggiamo, saziando noi stessi la saziamo*. In breve, perché *non abbiamo mai il tempo di diventare proprietari*.

La controprova rende più chiaro il nostro pensiero. Se possedessimo un alimento (qualcosa come un favoloso pezzo di pane a lunga conservazione) che si potesse continuare a usare quotidianamente senza consumarlo, un simile pezzo di proprietà costringerebbe i panettieri a chiudere bottega. *La nostra «proprietà» sarebbe la sua rovina*. E, d'improvviso, la famosa espressione «la proprietà è furto» uscirebbe dalla sua bocca, dunque dalla bocca del produttore invece che da quella del proletario, e assumerebbe un *significato nuovo e inatteso*. Non quello

che proprietà significhi qualcosa di rubato; ma che *ogni pezzo di proprietà che continui a durare nella mani del compratore derubi in effetti il produttore* della possibilità di continuare a produrre.

La natura delle merci di consumo consiste in questo, *che esse ci sono per non esserci*. Vengono prodotte per venir consumate al più presto possibile con l'uso. Ma se vengono consumate con l'uso, allora manca loro il tempo perché possano costituirsi come oggetti identici a se stessi, oppure perché i loro proprietari possano «tornare» ad esse.⁵

In altre parole, fa parte della natura del bene di consumo l'essere *effimero*. Come effimero viene prodotto. E come tale si sottrae al diventare proprietà. Non è mai esistito un concetto tanto agli antipodi dell'eternità come questo ideale della non-durata. Se a Platone le cose del nostro mondo parevano ontologicamente scadenti perché, a differenza delle idee, erano soggette al tempo, e perciò transitorie, *agli occhi degli odierni produttori i prodotti normali appaiono ontologicamente scadenti perché, per principio, muoiono troppo lentamente. Come ideale vale al posto dell'αἰῖ fisso, il lampeggiante νῦν, la durata che non vuole assolutamente assumere lo stato di durata*. Questa è l'ontologia dell'era industriale, che si potrebbe chiamare «ontologia negativa».

Anche le *armi* appartengono a questa classe di oggetti ideali che sono destinati a essere consumati con il primo uso. Una bomba al napalm non si può lanciare due volte, così come non si può mangiare due volte lo stesso panino. In tal senso esse sono «articoli di consumo» e, detto secondo una teoria dell'oggetto, somigliano ai panini più degli altri prodotti dell'industria. Se un'arma «si rifiuta» di consumarsi al primo uso e resta ostinatamente utilizzabile; o se per esempio, a furia di accomodamenti politici, si è giunti a una mancanza di guerre, dunque di potenziali acquirenti; allora naturalmente il produttore si serve di altri mezzi: allora egli liquida le armi inventando una cosiddetta «arma migliore», il che ha per conseguenza che la sua prima arma non è più adoperata e con ciò, appunto, «liquidata». Il ritmo frenetico col quale, nel mondo capitalistico, una categoria di prodotti dà il cambio alla precedente, non è quasi mai motivato dal fatto che «ai consumatori serve qualcosa di meglio». In molti casi – ciò vale soprattutto per le armi nucleari di liquidazione – il «miglioramento» non sarebbe neppure possibile, giacché non possono esserci effetti più grossi

di quelli delle armi precedenti. Se ciò nonostante si continua a lavorare al «miglioramento» di queste armi, è appunto per liquidare le precedenti; e perché siamo troppo ciechi, volontariamente troppo ciechi, per accorgerci che l'ora in cui aveva ancora senso creare qualcosa di comparativo è ormai definitivamente superata. Non esiste morto più del morto. L'umanità non può sterminare se stessa in modo più totale di quello totale e, com'è noto, questo lo può già da decenni.⁶

5. I prodotti «caldi di fabbrica»

Il rapporto tra consumo e proprietà è complicato, se si vuole «dialettico»: siamo proprietari di beni di consumo solo se non li consumiamo. In quanto consumatori, al contrario, no.

Ciò può significare due cose. O che noi (per esempio quando mangiamo fino in fondo il nostro salame a lunga conservazione) cessiamo di esserne i proprietari per il semplice fatto che distruggiamo il bene di nostra proprietà. Oppure – e solo questo caso c'interessa qui – che la fabbrica fornisce il suo prodotto «caldo di fabbrica» cioè col presupposto e a condizione che, in questo stato, verrà immediatamente consumato. La parola «immediatamente» qui è decisiva: significa che esso, il prodotto, *non raggiunge affatto* quella «durata» che, come abbiamo visto, è la condizione necessaria perché un bene diventi proprietà.

Ma questa estrema possibilità non è la sola. Tra due possibilità estreme – il pezzo di proprietà in senso classico, per il quale la durata è elemento costitutivo, e quello che richiede un consumo simultaneo o quasi simultaneo alla sua produzione – si estende un ampio terreno: quello delle merci quotidiane, che noi compriamo oggi, consumiamo domani e dopodomani sostituiamo con nuove merci. Dal punto di vista del produttore: che noi compriamo oggi *per* averle già consumate domani e *per* sostituirle già dopodomani con nuove merci.

Cioè: già in questo caso, oggi normale, la velocità di consumo è a così breve scadenza che lascia al prodotto appena appena il tempo necessario per diventare proprietà, e al cliente appena appena quello di diventare proprietario.

Ma veramente, solo «appena appena». Infatti tutti i rami dell'in-

dustria, ad eccezione dell'industria di beni di consumo, devono ancora «purtroppo» contare su un intervallo che s'inserisce per forza tra vendita e consumo; quello spazio di tempo, appunto, durante il quale il bene è «soltanto» proprietà, viene «soltanto avuto», «soltanto usato». Ma questo tempo d'uso, il tempo durante il quale il prodotto è proprietà, è per i produttori un *tempo morto*; un tempo per il quale essi se la prendono col cliente; che (nonostante che pubblicizzino la durezza delle proprie merci) essi amano abbreviare, che anzi (dato che noi non siamo disponibili come compratori finché siamo abbienti, insomma proprietari) preferirebbero abolire. Ogni vestito, ogni radio, ogni frigorifero, ogni oggetto che invece di consumarsi immediatamente mostra una certa resistenza e si conserva e si conferma come un pezzo di proprietà utilizzabile è (per usare nuovamente la parola già usata poco fa) un «pane a lunga conservazione». E *come* tale un «furto». Il ritmo con cui l'industria cambia le sue mode di stagione è un «metodo per vendicarsi»; una misura con cui essa si vendica della resistenza dei suoi prodotti. Così il cappotto che ancora ci riscalda bene, visto che non può rovinarlo materialmente, lo rende *socialmente inusabile*. *La moda è il provvedimento di cui si serve l'industria per rendere i suoi prodotti bisognosi di essere sostituiti.*

Nessuna meraviglia se tutti i settori dell'industria guardano, pieni d'invidia, a un settore per loro ideale: l'industria dei beni di consumo, i cui prodotti restano così ammirevolmente inadatti alla proprietà e nei quali essi vedono il modello desiderato per tutti gli altri prodotti. Per la produzione, noi saremmo i compratori preferiti se *distruggessimo* i suoi beni non solo come «mangiatori» ma anche come *compratori di tutti i suoi prodotti*, e così mantenessimo vivo il suo ritmo di produzione. Insomma, se restassimo privi di proprietà.

Ma questo condizionale «saremmo», e questo congiuntivo «man-tenessimo», sono quasi superflui. La realtà si avvicina già a questo ideale. Infatti, per quanto la produzione ci consideri come proprietari, ci valuta (e, cosa più importante, ci tratta) come proprietari *di beni effimeri*. Cioè, essa spera che consumando al più presto la nostra proprietà, noi *riespropriamo* al più presto possibile noi stessi per potercene comprare al più presto una nuova, per potercene al più presto liberare nuovamente. E così all'infinito. La produzione insomma ci vuole e ci tratta come «proprietari intermittenti».⁷

Con la trasformazione del «proprietario» in un «proprietario inter-

mittente», il concetto di «proprietà» è mutato nel modo più profondo, se non si è addirittura distrutto. Degno di nota comunque che questa distruzione non sia l'opera di un qualsiasi socialismo. È piuttosto *l'industria stessa che ci costringe a sostituire la stabilità della proprietà con l'alternarsi di avere e non-avere.*

Questo naturalmente non significa che l'industria ci voglia privi di mezzi. Al contrario: dato che, com'è noto, essa ha bisogno di noi come compratori permanenti, ci vuole il più danarosi possibile. Il suo sogno è un'umanità consistente di «nullatenenti danarosi», di clienti che, a differenza dei proprietari, hanno bisogno di tutto, perché con l'uso consumano tutto; e non possono mai, come invece possono i proprietari, cancellare il calcolo dell'industria con le parole sabotatrici «ce l'ho già».

Naturalmente l'industria non può sperare di trovare compratori ideali come questi. Perlopiù, essa deve addirittura prodursi da sé una simile clientela.

Ma questo compito di produzione non le riesce difficile. Di fatto, essa l'adempie in continuazione. *Come per incanto trasforma, con il trucco da prestigiatore «hokus pokus fidibus», qualunque stato di emergenza in una situazione di non-avere e aver bisogno; in una situazione nella quale l'acquirente (sulla base della merce che ha appena acquistata) sente la mancanza di tanti e tanti prodotti; in una situazione nella quale non si è ancora permesso tanti e tanti beni che, in realtà, dovrebbe permettersi come proprietario. Questo non-avere è una conseguenza dell'avere. Richesse oblige, dice la produzione. «Se tu compri la merce A sei tenuto, anzi obbligato, ad acquistare anche la merce B».*

In altre parole: la produzione genera nullatenenti per il fatto che produce ognuno dei suoi beni in modo tale che il possesso di questo bene resterebbe privo di valore senza il possesso supplementare di altri beni. Di fatto, *la produzione di uno stato di bisogno permanente è tra le principali attività di tutte le produzioni.* Anzi, lo stato di bisogno in un certo senso è attributo integrante di ognuno dei suoi prodotti. Giacché a ogni merce essa dà una sorta di fame, che l'acquirente deve placare solo con l'acquisto. Per esempio all'automobile dà fame di benzina, che effettivamente le automobili consumano come l'uomo consuma il latte. Dico «consuma» perché *l'equazione «usare = consumare» evidentemente vale anche per i beni che non sono di consumo.*

Dato che adesso ogni bene acquistato richiede un nuovo acquisto, ogni compratore diventerà di nuovo un consumatore. Se un proprietario di automobile, dopo aver acquistato una macchina, potesse spezzare di riposarsi sugli allori del pezzo acquistato, resterebbe un puro nullatenente.

6. La liquidazione dei prodotti

Lo avevamo già visto: i prodotti di consumo si estinguono con l'uso. Sono qui per non essere più qui. Essere usati e liquidati sono due cose che nel loro caso coincidono. Dunque non possono diventare veramente proprietà in quanto e per tutto il tempo che *non* vengono usati. Dato che il loro uso (ovvero la liquidazione della loro condizione di oggetti e del loro essere proprietà) rende necessaria la produzione di ulteriori prodotti di consumo e anzi la promuove, è comprensibile che *l'industria nel suo complesso* miri ad assumere tali metodi di promozione; insomma ad abolire allo stesso modo lo status di cosa e di proprietà dei suoi prodotti.

In altre parole: l'industria preferirebbe produrre e vendere senza interruzione, come su una catena di montaggio. Questo ideale essa lo raggiungerebbe soltanto se potesse convincersi a liquidare i suoi prodotti con un uso immediato. Infatti, con una tale liquidazione, sarebbe costretta a produrre e a vendere immediatamente nuovi prodotti. Per questo motivo essa deve cercare ovunque esista per lei anche soltanto una minima possibilità d'imitare il metodo che applica l'industria di consumo: cioè di *rendere il più piccolo possibile l'intervallo che si estende tra la produzione e la liquidazione del prodotto*. È suo compito considerare la forma oggetto (e la forma proprietà) dei suoi prodotti come una forma intermedia non remunerativa, il prodotto in quanto oggetto come una deviazione, una sorta di *barrage*; non prendere in considerazione a priori la forma dell'oggetto, evitarla, rinunciare ad essa.

Che essa batta realmente questa strada, lo prova l'industria della radio e della televisione.⁸

Infatti, in esse, la forma intermedia «oggetto» veramente non è più riconoscibile. Non esiste più alcunché che corrisponda all'oggetto «libro». E non esiste più per il motivo che il prodotto viene inserito

nel ricevente direttamente, ancora «caldo di fabbrica». L'*unica immagine* che rende convenientemente lo stato delle cose che abbiamo in mente è *quella della madre e del lattante*. L'industria è la madre, i lattanti sono gli ascoltatori e gli spettatori. Ma noi spettatori siamo «lattanti» non soltanto perché (come pure è spesso il caso) veniamo resi infantili dalla roba infantile che riceviamo; ma anche perché il metodo con cui ci vengono consegnati i prodotti (fa lo stesso se si tratta di *people are funny* o della messa in si bemolle di Bach) consiste nell'«essere imboccati». La «trasmissione» tra trasmittente e ricevente, nell'intervallo tra produzione e consumo, assume un proprio status di oggetto (per tacere di un proprio status di proprietà) tanto poco quanto il passaggio del latte materno dal seno alle labbra. Lo conferma il nostro quotidiano uso del linguaggio. Che ci serviamo della parola «trasmissione» per indicare tanto il *trasmettere* quanto *ciò che viene trasmesso*, non è certo un caso; e lo è tanto poco che solo raramente ci rendiamo conto se con questa parola intendiamo l'uno o l'altro dei due significati. Infatti a differenza di altre merci (per esempio libri spediti a domicilio), che nel momento stesso del loro arrivo possono dirsi «trasmissioni», ma già nel momento successivo smettono di essere «trasmissioni» per diventare pezzi di proprietà e come tali assumere un loro status, le trasmissioni radiotelevisive hanno uno status solo finché sono trasmissioni. Oppure non ne hanno assolutamente alcuno.

Così, in un certo senso esse superano persino il modello dell'industria di consumo. Infatti la dualità tra bene di consumo e consumo, tra «mangiare» (nel senso di cibo) e «mangiare» (nel senso di mangiare) qui è già abolita. I due si fondono insieme, formando un unico processo in modo talmente indistinguibile che il consumatore che traslascia il «mangiare» (nel senso verbale di mangiare) nello stesso istante in cui il mangiare (nel senso sostantivo di cibo) gli viene incontro, perde anche la possibilità d'impossessarsi del cibo. Infatti questo esiste (se esiste davvero) solo nell'attimo stesso in cui viene fornito.⁹

È ovvio che così si perde anche la possibilità di diventare proprietà.

Certo, le trasmissioni radiotelevisive possono essere classificate come «nostra proprietà» da un punto di vista formale-giuridico, dato che paghiamo per la loro ricezione e che esse ci vengono fornite a domicilio come merci pagate. Ma questa classificazione viene resa «priva di oggetto» dalla «mancanza di oggetto». Di fatto, presumibilmente non esiste un cliente della radio o della televisione che classifi-

cherebbe così le trasmissioni, né che, finché ascolta o guarda, si senta «proprietario della trasmissione». Paragonato al lettore che siede davanti a un libro che ha pagato, egli davvero non è più un proprietario. Piuttosto, *consuma ciò che viene trasmesso durante la trasmissione*. Non gli sono date possibilità di «avere» al di fuori del consumo. Gli manca l'occasione di «ritornare ad essa». L'oggetto è un oggetto di consumo che, dato che viene consumato immediatamente, rende necessaria la immediata fornitura di una ulteriore trasmissione; e così all'infinito.

L'incapacità di diventare proprietà si può definire ancora in altro modo: se il prodotto trasmesso si lascia consumare solo nell'attimo della trasmissione, riduce la libertà dell'appropriazione. Ma con ciò contraddice il concetto di proprietario. Dell'essenza di questo fa parte il fatto di poter disporre della propria proprietà; dunque anche di quando e per quanto tempo ha la sua proprietà e se ne serve. Dato che come radioascoltatori noi questo non possiamo più farlo, in quanto tali non siamo più proprietari.

Dunque la nostra vera proprietà sono soltanto gli apparecchi che trasmettono le merci, non le merci trasmesse di per sé. Detto in modo paradossale, noi siamo *sovranî di una mera passività*; se non addirittura, dato che si desidera che consumiamo le merci che ci sono state trasmesse, proprietari di quello cui siamo condannati. Figure, insomma, non meno comiche degli stirneriani «proprietari della loro propria fame», scherniti da Marx.

«Sovranî della nostra passività»: giacché *quello che possediamo è solo il nostro poter-essere riformiti*. Al contrario le merci che ci vengono fornite, quelle non le possediamo, dato che le consumiamo prima di poterle possedere. La loro fabbricazione, forma e assortimento li lasciamo perlopiù – su larga scala – al fornitore e, rispettivamente, al produttore. Milioni di noi, tornando a casa dopo il lavoro, girano i loro bottoni ciecamente, senza prima sapere che cosa scorrerà fuori dal rubinetto della cultura. L'importante è che una qualsiasi cosa scorra fuori; che noi ci posiamo sul «seno materno» ottico o acustico. Avidità di possedere e orgoglio di avere sono, nella maggior parte dei casi, già appagati dal possesso dell'*apparecchio*. Ormai è un gioco da bambini l'espropriarci *ad libitum* lungo la strada per questa nostra proprietà.

Ora, se queste riflessioni illuminassero esclusivamente il particolare settore radiotelevisivo, sarebbe difficile giustificare il loro inserimento qui. Ma ciò che si verifica in questo particolare settore è un esempio di un stato di fatto assai più generale. Con ciò naturalmente non è detto che quel che vale per la radio e la televisione valga sin d'ora per l'industria nel suo insieme. E tuttavia quello che si è realizzato lì può essere indicato ovunque come un trend molto vivo. Del resto, esistono già dei settori per i quali la nostra descrizione è valida, per esempio i giornali. Questi, infatti, vengono già consumati e annullati dall'uso, cioè da un'unica lettura. Lo stesso vale per quelle specie di giornali nei quali sta per trasformarsi il complesso del materiale di lettura odierno. Non è un caso che il 99 per cento di tutti i libri che vengono letti negli Stati Uniti siano esposti negli stessi negozi, i *drug-stores*, nei quali vengono venduti gli articoli di consumo tipo gelati o acque minerali.

La descrizione vale inoltre per tutti gli articoli, oggi in rapido sviluppo, di carta, cartone e ovatta; articoli che rendono superflua la biancheria, che sono destinati ad essere usati una sola volta e dopo questa, di volta in volta, vengono distrutti. O più precisamente: articoli il cui scopo consiste proprio in questo, nell'essere distrutti durante il loro unico incontro col mondo.

Ma anche se la nostra analisi valesse solo per la radio e la televisione, il «solo» sarebbe sbagliato. Non ci si lasci ingannare dal fatto che queste produzioni attualmente rappresentano solo due settori tra innumerevoli altri. Due settori però che sono diventati decisivi per il concetto di mondo e di oggetto così com'è oggi. Ciò che entrambi forniscono non è una specialità nel senso in cui producono specialità le industrie delle cravatte, delle saponette, o degli aghi. La radio e la televisione producono piuttosto un *secondo mondo*: quell'immagine del mondo in cui l'umanità odierna presume di vivere. E, oltre a questo «secondo» mondo, anche il terzo, anche il mondo del divertimento. In breve: *tutto*. E decisivo è appunto che questo «tutto» non assume più alcuna forma di oggetto né di proprietà, ma piuttosto rimane fluido: oppure non «rimane» affatto, ma «viene assorbito» in questo stato fluido in cui fluisce fuori dalla fabbrica. Di fatto, esso scivola in modo così liscio che già non si può più parlare di un atto di ricezione o addirittura di una «percezione» consapevole. Non si tratta di un'esagerazione. Sappiamo che già oggi esistono metodi per rendere certe

trasmissioni talmente «subliminali» ch'esse possono essere ancora percepite ma non appercepite. Così, ad esempio, certe ditte fanno réclame per la loro merce di marca in certi films, ma sempre così fugacemente che l'occhio neanche è capace di scoprirlo.

Questa fornitura di mondo preoggettuale non può mai essere presa in sufficiente considerazione. Essa, infatti, è caratteristica della condizione d'«illibertà comoda» che regna nel mondo del conformismo odierno. Essa reprime ogni possibile azione e ciò vuol dire appunto sia possibilità di pigrizia che d'illibertà.

Se tale asserzione suona contraddittoria alle orecchie di qualcuno, questo qualcuno ha ancora un concetto antiquato della «illibertà», cioè associa ancora al termine d'illibertà l'oppressione avvertita o addirittura la catena che pesa e sega la carne. Ma di queste cose oggi non si può più parlare. Chi non ha più necessità d'inghiottire, dato che per la gola gli passa solo il mondo preparato in stato liquido, è già così profondamente cloroformizzato che in lui non può sorgere alcuna sensazione d'illibertà. *Siamo appunto privati del sentimento di essere privati.*

È vero, la situazione del secolo xx si distingue fundamentalmente da quella del xix. Se in una delle frasi più famose del secolo scorso si diceva che la maggioranza dell'umanità di allora «non aveva niente da perdere tranne le sue catene», oggi bisogna dire che *la maggioranza crede di possedere tutto grazie alle sue catene (di cui non si accorge)*. Dato che fa parte della natura di queste catene di non essere avvertite da chi le porta (tanto poco quanto in qualsiasi apriori), naturalmente non si arriva mai alla paura di perderle. Ma se noi, gente d'oggi, venissimo trasferiti, per esempio con una fulminea requisizione di tutti gli strumenti che ci somministrano il mondo in stato liquido (dunque soprattutto attraverso una requisizione degli apparecchi radiofonici e televisivi) in una condizione «priva di catene», in una condizione nella quale all'improvviso ci vedessimo davanti il mondo in forma di oggetti, dotato di una consistenza tale da non lasciarsi più liquidare con un consumo immediato, non saremmo in grado di capire fino in fondo la nostra assoluta dipendenza dal mondo elaborato nel quale avevamo vissuto fino a quel momento, ma finiremmo probabilmente in una specie di panico da fame: *nel panico di chi, privo di denti, abituato a essere nutrito con la pappa, dovesse affrontare la morte per fame pur trovandosi in mezzo a pani, mele e salami.*

Quali insegnamenti possiamo trarre dalle precedenti riflessioni?

Che il termine «reificazione», con cui vennero caratterizzate le tendenze della nostra epoca da un secolo a questa parte, non basta più a caratterizzare la nostra situazione odierna; che ci troviamo alla soglia di un nuovo stadio: di uno stadio nel quale, viceversa, la forma della cosa viene evitata, la cosa fluidificata. O perlomeno uno stadio in cui la fluidificazione dell'oggetto sarà tanto caratteristica quanto la reificazione del non-oggettuale. Per questo stato di cose, finora trascurate dalla teoria, propongo il termine di «liquidazione».

Revisione del 1979

Queste analisi scritte più di vent'anni fa non sembrano aver perso validità con l'invenzione delle registrazioni e dei videoregistratori che danno la possibilità ai consumatori di riconsumare daccapo quello che è già stato consumato in forma «liquida», dove e quando lo vogliono. In realtà adesso accade che – tale paradosso non lo ha descritto ancora nessuno – *il consumatore* (sì: il consumatore!) *può ora riprodurre ciò che è unico nel tempo* e «reificare» ciò che è «liquido» (un tipo assolutamente nuovo di reificazione). Ma la mia tesi, che in realtà è nel più alto interesse della produzione di produrre i suoi prodotti «allo stato liquido» e per l'uso immediato (*instant consumption*) di una volta sola, non ne risulta contraddetta. Infatti, per ciò che riguarda le nuove invenzioni, non si tratta (perlomeno non in senso primario) d'invenzioni fatte nell'interesse della produzione, ma al contrario *per le proteste dei consumatori contro il farsi fornire oggetti liquidi*: essi, cioè, si rifiutano di restare condannati a un consumo unico, irrevocabile e senza proprietà; e desiderano *possedere* le loro trasmissioni in stato altrettanto solido di quello dei libri o dei quadri. Questa protesta è di fatto riuscita, e a ragione si parla del «mettere in conserva» certi film televisivi e di «musiche in conserva». Anzi no, se ne parla a torto: dato che le «conserve» il consumatore può goderselo solo una volta (si può scegliere liberamente solo l'ora del consumo), mentre una trasmissione registrata può risentirsela tutte le volte che vuole.

Tuttavia, il consumatore non ha potuto fare da solo questo passo

contro il prodotto ideale dell'industria. Per farlo, egli ha avuto bisogno dell'industria stessa. E l'industria non si è lasciata chiamare due volte. Subito ha colto l'occasione e ha fatto proprio questo bisogno (in un certo senso diretto contro se stessa) per soddisfarlo. Appena essa si accorge della possibilità di produrre una nuova merce, subito «rende vera» questa possibilità, anche se il nuovo prodotto contraddice i principi della produzione. Già lo ha dimostrato con la produzione di quei pezzi da costruzione necessari per il *do it yourself*. Così dunque, anche oggi, l'industria produce apparecchi di cui il cliente sente il bisogno solo perché rifiuta di accettare passivamente il suo (dell'industria) principio della «liquidazione». Hegel sarebbe rimasto non poco sorpreso nei confronti di tali capriole, che la sua dialettica ha fatto centocinquant'anni dopo la sua morte.

1. *Desideratum: una psicologia dell'oggetto*

Incredibile il numero degli «inferni del gioco»! Con questo nome non intendo qualcosa di simile agli *speakeasies* o ai casinò dove si gioca alla roulette; parlo dei cosiddetti centri di svago accessibili a tutti, situati a piano terra, progettati inizialmente forse come grandi magazzini, nei quali si allineano, una accanto all'altra, le sirene cromate, compagne di gioco del popolo giapponese, i *pachinkos*, in attesa del piccolo uomo della strada, per dargli piacere in cambio di pochi spiccioli. Che esse siano davvero lì in attesa è, per la verità, inesatto, giacché è raro che queste sirene si trovino disoccupate; ma nei giorni festivi e nelle sere afose, quando l'idea di andarsene a dormire sembra impossibile, diventano addirittura una selvaggina freneticamente corteggiata. Infatti, con la dovuta eccezione per quei cacciatori che già stringono felicemente il manico di una di queste sirene, le sale brulicano d'innumerabili affamati di gioco che spiano, muovendosi con passi nervosi, dove una di esse finalmente si liberi; finché d'improvviso (apparentemente per ragioni misteriose, ma in verità perché riescono a capire con una sola occhiata se i concorrenti sono ancora a metà del gioco od ormai invece vicini alla fine) riescono a conquistare questo o quel posto, per stringere subito in pugno il manico di metallo ancora caldo; in altre parole, ad assicurarsi la leva sospirata nell'attimo stesso in cui essa viene lasciata libera. Una volta, a Yokohama, da un incrocio di strade ho potuto vedere simultaneamente ben sette locali di questo tipo; e davanti a ognuno di essi, la gente faceva a gomitate. E nel quartiere degli svaghi di Tokio, che si estende dalla

stazione dello Shimbashi giù fino alla parte estrema della Ginza, si trova, accanto a questi stabilimenti di dimensioni normali, persino un palazzo di vetro del tipo grande magazzino che, da un piano all'altro, non contiene che queste compagne di gioco sintetiche, e assomiglia a un formicaio trasparente.

Dunque questi cacciatori di sirene se ne stanno lì, con la leva in mano, parando i salti e i capricci delle loro partners meccaniche. Non sanno assolutamente nulla di ciò che accade tutt'intorno. Si capisce a prima vista che non sono dei principianti né gente di passaggio entrata, per una volta tanto, a dare una rapida occhiata e tentare la fortuna. Infatti essi si muovono tutti come abili giocatori di scherma, con quella fantastica velocità propria soltanto dei clienti abituali o dei maniaci. Del resto, si sa bene che tra loro sono numerosi i «gioco-dipendenti», gente che proprio non riesce ad andare a letto prima di aver concluso il proprio gioco o la propria battaglia quotidiana, o come si vuol chiamare la loro appassionata attività. Ieri ad esempio mi è successo di riscoprire a mezzanotte, sempre davanti al medesimo apparecchio, un giocatore (un invalido con una protesi al posto di una gamba) che già alle sette di sera avevo osservato giocare, come in trance, davanti a una di queste macchine. Naturalmente non posso sapere se era *ancora* o *di nuovo* lì, in trance. Del resto, chi può dire se lui lo sapeva meglio di me?

Perché quell'uomo è già tornato o è ancora lì? Perché per lui non suonano le ore? Quale *sex-appeal* lo trascina tra le braccia della sirena cromata? Quale forza magnetica gli impedisce di strapparsi da lei?

La risposta più ovvia sarebbe questa: perché è solo; perché anche lui, come centinaia di migliaia o come milioni di altri abitanti della metropoli, ha bisogno di un surrogato di soddisfazione; perché gli apparecchi sono sufficienti a sostituire un partner umano. Ma tale risposta non soddisfa il testimone oculare, in cui è rimasta impressa l'immagine di questo giocatore. Il grado della sua passione, la profondità della sua trance, l'incapacità di smettere, tutto parla contro l'ipotesi della sostituzione. La prima cosa che colpisce, infatti, è che i giocatori non cercano più dei partners in carne e ossa; che ormai preferiscono le partners oggetto ai partners viventi. In realtà, l'ipotesi del gioco come sostituzione non solo è sbagliata ma anche ingenua, giacché presume qualcosa che non soltanto non corrisponde ai fatti ma addirittura li capovolge; capovolge cioè l'ipotesi che i rap-

porti umani siano ancora, in primo luogo, rapporti con uomini. Al contrario, oggi è spesso vero il contrario; cioè, che *il mondo quotidiano con cui gli uomini hanno a che fare è in primo luogo un mondo di cose e di apparati meccanici, nel quale esistono anche altri uomini; non un mondo umano nel quale esistono anche cose e apparati.*

Se la psicologia prendesse nota di quest'inversione, dovrebbe indagare fino a che punto la nostra vita psichica, e in particolare quella emotiva, si sia modificata alla luce di questa situazione invertita. O perlomeno, se sia sul punto di modificarsi per tale situazione. In altre parole, se oggi *una grande parte delle nostre energie emotive non sia destinata alle macchine. Sarebbe insomma necessaria una specifica disciplina psicologica, pressappoco corrispondente e di valore pari alla psicologia sociale, il cui compito principale dovrebbe essere quello d'indagare sui nostri rapporti con il nostro mondo degli oggetti e più in particolare con l'attuale mondo delle macchine; indagine che dovrebbe comprendere anche i rapporti degli oggetti nei nostri confronti. Il che, in altre parole, può intendersi soltanto così: in che modo noi riteniamo di essere trattati dai nostri oggetti.*

Questa nuova disciplina dovrebbe poi mettersi in rapporto con la psicologia sociale e analizzare in che modo i rapporti tra gli oggetti e noi possono influenzare i rapporti interumani, dunque quelli trattati dalla psicologia sociale. Naturalmente questo *desideratum* fino ad oggi non ha ancora un suo nome specifico. E se mi servo qui della denominazione di «psicologia degli oggetti», sono ben consapevole del fatto che può creare malintesi ed essere soltanto provvisoria. Sarei grato a chi potesse pensarne una migliore.

Esempio tipico di un rapporto «psicologico» con gli oggetti: quello che il *proprietario dell'automobile* ha con la propria macchina. Ma questo è un rapporto che influenza negativamente i rapporti interumani dello stesso proprietario: per esempio, il rapporto con la moglie. Del tutto incontestabile è la specificità del rapporto dell'operaio con il nastro della catena di montaggio. In questo caso, non avrebbe alcun senso domandarsi quale rapporto interumano abbia trovato qui la sua sostituzione.

Il nostro uomo con una gamba sola naturalmente sta ancora lì, davanti alla sua macchina. Non meno in trance di prima. Ciò ribadì-

sce quanto sia semplicistica la nostra ipotesi di rapporto sostitutivo. Il grado di intensità della sua passione non la spiega. Ma quale altra spiegazione potrebbe essere presa in considerazione? Chiediamolo all'uomo stesso.

E lui ci dà una prima indicazione con il suo aspetto, con l'espressione del volto. Ciò che ci colpisce particolarmente in esso, è che non rispecchia soltanto la particolare febbrilità che abbiamo visto, per esempio a Montecarlo, nella mimica del giocatore d'azzardo (dunque non soltanto tensione ed eccitazione o piacere della tensione e dell'eccitazione); su quel volto abbiamo visto anche *rabbia e sete di vendetta*.

Ma perché? Perché quest'uomo è arrabbiato? Contro chi potrebbe esserlo? E perché è vendicativo? Contro chi e che cosa potrebbe volersi vendicare?

Possiamo dare, almeno euristicamente, la risposta suggerita dalla nuova disciplina da noi auspicata: «psicologia dell'oggetto». L'uomo, dunque, è arrabbiato contro un oggetto. Contro gli apparecchi. Ma contro quali?

2. *Il trauma dell'era industriale*

Rispondiamo prima in negativo: non contro questi apparecchi da gioco in quanto tali. Se vuole vendicarsi, non è contro queste macchine. Esse non gli hanno fatto nulla e quasi si potrebbero chiamare «innocenti». Tuttavia solo «quasi», e questa limitazione è importante. «Solo quasi», perché esse sono complici dei colpevoli. Ma complici solo per il motivo che non hanno alcun'altra ragion d'essere e non vogliono fare nient'altro che deviare su di sé la rabbia destinata al colpevole; in breve, perché rappresentano degli «apparecchi ad abreazione». «Se ti prudono le dita per il desiderio di picchiare la tua famiglia – consiglia una regola di casa molussica –, picchia la serva! E se non hai una serva, procuratene una a tale scopo!». Tali apparecchi sono «serve» di questo tipo. Sono creati a questo scopo. A questo scopo vengono installati.

Ma in tal caso, chi è la «famiglia» a cui sono indirizzate queste bastonate?

Sono le macchine, insieme con le quali gli uomini devono trascorrere, giorno dopo giorno, la loro vita. Che giorno dopo giorno essi devono servire. Di cui sono schiavi quotidiani. Contro le quali è indirizzato il loro risentimento. Il loro odio.

Ciò suona poco credibile. Suona come se in tutti gli angoli e i cantucci del nostro mondo la sabbia scricchiolasse nelle macchine e come se le macchine esplodessero ovunque. Ma questo non può essere. Di fatto, nelle macchine odierne la quantità di sabbia è minima, esplosioni dirette di luddismo non avvengono in nessun luogo.

Dirette certo no. Ma questo non l'ho neppure sostenuto. Ciò che piuttosto insinuo è che ai lavoratori, finché lavorano alle loro macchine, la loro propria rabbia resta ignota, in un certo senso rimossa, accumulandosi fino al momento in cui lasciano i capannoni di lavoro; ma il loro risentimento scoppia poi, immediatamente, sfogandosi su altre macchine inventate e messe lì a questo scopo; appunto sui *pachinkos*.

Come si è detto, il rancore spontaneo contro le macchine resta ignoto a quelli che soffrono per esse. Ed è indispensabile che resti loro ignoto. Infatti, se quelli che odiano le macchine avessero coscienza del proprio odio e vi si lasciassero andare, ciò minerebbe le basi dell'intera produzione, rappresentando la sovversione, il sabotaggio. La coscienza del risentimento deve dunque essere interdetta per motivi profilattici, il sabotaggio impedito.

Paragonato a questo impedimento dell'impedimento; il «sabotaggio» in senso usuale (cioè quello che noi compiamo contro le macchine) diventa un fenomeno secondario.

Esso viene realizzato nel senso più ampio per mezzo di una «psicotecnica», per il fatto, cioè, che la nostra anima viene manipolata. Detto in termini tecnici: che si *penalizza* il semplice pensiero che un tale rancore sia anche solo possibile. O meglio (dato che la stessa espressione «penalizzare» si rivela troppo debole) che esso viene *sottoposto a tabù*.

In realtà, tale reazione è un tabù tanto per i lavoratori quanto per i datori di lavoro. *Sotto il segno di questo tabù i due fronti, nel bene e nel male, procedono alleati*. E in questo ambito Est e Ovest non sono meno solidali. Tanto certo è che qualsiasi imprenditore americano, posto di fronte all'alternativa di scegliere d'impiegare uno che si dichiara apertamente luddista oppure un comunista, deciderebbe per

il comunista, altrettanto certo è che qualsiasi impresa sovietica, posta di fronte a un analogo aut-aut, preferirebbe il candidato capitalista a quello che si dichiara apertamente luddista. Ciò significa che *il tabù che si riferisce alla tecnica è neutrale nei confronti della classe e del sistema*. Esso è incomparabilmente più potente di tutti quei tabù che sono prodotti dalle diverse forme di potere politico o economico o dalle diverse «filosofie» in questa o quella parte del mondo. Il tabù è globale. È il tabù del giorno d'oggi. E ciò che viene sottoposto a tabù torniamo a sottolinearlo – in nessun luogo è solo una eventuale azione di distruzione delle macchine. La forza del divieto va assai più in profondità: *proibita è già la semplice idea che possa esistere un qualsiasi risentimento contro le macchine*. Con ciò il tabù odierno si presenta anche come un tabù «autentico», cioè come uno che corrisponde strutturalmente a quelli che conosciamo dalle precedenti società. Infatti anche in quelle c'era sempre già stata una qualche idea che veniva repressa: per esempio l'idea che possano esistere nell'uomo (addirittura in ogni uomo) obiettivi di libidine, o varianti di essi, che potrebbero scuotere le fondamenta della struttura di famiglia e di clan. Qualcosa del genere «non esiste», perché «ciò che non può esistere non deve esistere». *I tabù perfetti non consistono solo nella proibizione ma nella negazione*, la più radicale che si possa pensare. Cioè, non solo nel rifiuto dell'intelletto di riconoscere i fatti, ma anche *nel rifiuto dei sensi di percepire tali fatti*.²

E questa è ora, mi sembra, la situazione in cui ci troviamo oggi. Il tabù della nostra epoca funziona perfettamente, cioè non esiste nessuno (come già detto: né a Est né a Ovest, né tra i lavoratori né tra i datori di lavoro) il cui sguardo sia sufficientemente libero e autonomo da riconoscere il risentimento contro le macchine.

A volte tale cecità sconcerta chi è convinto che questo risentimento contro le macchine esista. Giacché i fatti che lo convalidano (o che, se non si ammette questo risentimento, restano poco trasparenti) sono noti a ognuno, anzi si accumulano giorno dopo giorno, persino su scala globale. Per esempio esistono ovunque, anche al di là della «cortina», disordini di media gravità che degenerano spesso in vere e proprie ribellioni. Che rabbia e sete di vendetta siano scritte sulla loro fronte, questo non lo nega nessuno. L'interrogativo, contro cosa si ribellano i giovani in realtà e contro chi vogliono vendicarsi nel loro furore distruttivo, è stato posto ripetutamente. Ma la risposta plausibile:

*che la rabbia distruttiva si sposta dalle ore del lavoro, durante le quali non deve sfogarsi, alle ore dell'ozio e che, invece di accendersi contro le macchine di lavoro, si placa con surrogati falsi, casuali e completamente innocenti, messi a disposizione dal mondo dell'ozio, questa risposta plausibile non è mai stata data.*³

Ma l'esempio del disordine giovanile è naturalmente solo uno tra gli altri, anche se uno dei più vistosi. Infatti oggi esiste – e non parlo solo della guerra – una forte crescita del vero e proprio piacere di distruggere,⁴ per tacere dell'indolenza nei confronti della distruzione. Anzi, questa indolenza è oggi – per esempio, come indifferenza nei confronti della distruzione totale causata da una eventuale guerra atomica – un fenomeno pressoché universale. Se non s'ipotizza una voglia di vendetta, che cova un po' dovunque, tale indolenza sarebbe difficilmente comprensibile. E pienamente incomprensibili sarebbero quegli apocalittici blasé con il loro «e con questo?», tipi che si compiacciono di mettere da parte la minaccia con un «e perché no?». *La risposta al quesito, contro chi dunque sia diretto questo loro rancore dovrebbe invece suonare così: contro l'intero complesso delle macchine.* Cioè, contro *la macchina del mondo odierno*, nel cui moto essi sono forzosamente inseriti e dalla quale hanno perso ogni speranza di poter sfuggire. Probabilmente sono affascinati dal fatto che anche questa macchina non è talmente sicura di sé e che lei stessa, in determinate circostanze, potrebbe esplodere in un generale crepuscolo delle macchine. In ogni modo questo pensiero li riempie di gioia per i danni altrui, una gioia così tremendamente anticipatoria, che nei suoi confronti la paura di crepare assieme alle macchine non conta.

3. *Effectus transcendit causam*

Ma perché? Per quale motivo l'uomo odierno dovrebbe odiare la macchina?

Risposta: Perché è ingannato da essa.

Questa accusa suona antiquata. Di fatto essa è stata sollevata ripetutamente, per esempio dai lavoratori a domicilio del secolo XIX, che, rovinati dalla macchina, avevano perso il minimo necessario per vivere. O da quei socialisti «prescientifici» che, come non-proprietari delle macchine, si vedevano defraudati del *frutto del lavoro*. Queste accuse,

naturalmente, sono oggi per la maggior parte superate. Mentre non esistono più lavoratori a domicilio, perlomeno non in concorrenza con il lavoro delle macchine, lo standard di vita dell'operaio di fabbrica è favolosamente salito. E non meno antiquata è naturalmente l'accusa che chi è condannato al lavoro con le macchine sia defraudato della sua salute fisica. In confronto con il quantum di fatica che è stato investito da quando esiste il lavoro umano, e ancora oggi lo è, nel campo dell'agricoltura e della costruzione di edifici e strade, il lavoro con le macchine risulta leggero. Là dove la macchina si limita a richiedere azioni manuali di comando e di controllo, non vale neppure la pena di parlare d'investimento fisico. E nell'azienda pienamente automatizzata tale investimento si riduce quasi a zero, cosicché ora il problema diventa la mancanza di fatica fisica, cioè la somiglianza del lavoro con il non far nulla o con l'ozio.⁵

Ma con ciò siamo molto vicini a quell'inganno di cui si tratta qui. L'uomo contemporaneo che lavora alla macchina non viene defraudato né della sua salute fisica, meno minacciata di quella dei suoi antenati che lavoravano nell'era precedente a quella delle macchine; né della sua sopravvivenza, minacciata da mezzi molto più massicci; né della remunerazione per il suo lavoro, oggi più elevata delle remunerazioni di ieri o di avantieri. Piuttosto egli è *defraudato del suo stesso fabbricare*. Che cosa significa?

Significa che ciò che deve fare e fa per vivere, vale a dire il suo lavoro, non è più un vero «fabbricare». E significa inoltre, se si prende sul serio la definizione della natura dell'uomo come *homo faber*, che viene defraudato di ciò che determina questa sua natura.

Anche questo suona strano. «Fabbricare – si obietterà – vuol dire in fin dei conti “produrre”. E oggi si “produce” più di prima. Addirittura infinitamente più di prima».

Giusto. Inconfutabile dal punto di vista economico.

Ma soltanto economico. Non in senso comportamentale.

E questa distinzione significa ancora: il fatto che dal lavoro delle macchine escano «prodotti», e persino in quantità imprevedibili, non è ancora una prova che l'attività che mette al mondo questi prodotti (o meglio: senza la quale questi prodotti non verrebbero al mondo) rappresenta un vero e proprio *facere*, un vero e proprio «fabbricare». È piuttosto il contrario. Infatti, non esiste nulla che sia più caratteristico per l'odierna situazione della produzione che il *rovesciamento*

della proporzione tra economico e comportamentale. Questo rovesciamento è addirittura la regola. Infatti, *più cose prodotte esistono oggi, tanto meno esse risultano «prodotte» nel vero senso della parola*. Oppure: quanto più basso è, tra le persone attive al giorno d'oggi, il numero di quelle che ancora «producono» nel senso più stretto della parola, tanto maggiore è il rendimento del «prodotto». In effetti, la formula classica *causa aequat effectum* (l'effetto corrisponde alla causa) non è mai stata tanto smentita quanto lo è oggi. Oggi è piuttosto valido: *effectus transcendit causam*. Che cosa vuol dire questa formula?

Vuol dire: l'effetto (il prodotto del lavoro, ovvero il suo rendimento) supera la presunta «causa» (il lavoro dell'operaio) non solo per quanto riguarda l'ordine di grandezza ma anche per la sua qualità. Il «dislivello» tra causa ed effetto è così grande che (detto ora da un punto di vista psicologico) il «causante» (cioè chi lavora) non riconosce più come proprio l'effetto del suo fare, dunque non s'identifica più col «suo» prodotto.

Ma questa prima spiegazione della tesi *effectus transcendit causam* non è sufficiente. Infatti essa lascia aperta la possibilità che il «causante» (dunque chi lavora) *tenti* originariamente una tale identificazione e che questo suo tentativo fallisca. Ma anche questo è fuori discussione. Cioè, egli viene *defraudato* non solo dell'identificazione, ma anche del *fallimento della propria identificazione*. Infatti non pensa più minimamente a tentare di usare l'effetto (dunque il prodotto finale) come immagine guida della sua attività.

Ma neppure questa seconda spiegazione della nostra tesi *effectus transcendit causam* basta ancora. Infatti in essa sembra ancora presupposto che chi lavora, se solo lo volesse, potrebbe tentare di realizzare l'identificazione; e che dunque solo non lo voglia. Tuttavia, anche questo è fuori discussione. Infatti, *egli non è solo defraudato del piacere di tentarlo, ma anche della capacità*. Vero è piuttosto che già non è più in grado di tentare di usare l'effetto come immagine guida; che egli (se per esempio gli fosse suggerito di tener presente, mentre lavora, il prodotto finale come immagine guida) non saprebbe più come combinare l'idea dell'immagine guida con la sua effettiva attività. E neanche questa terza spiegazione basta. Infatti in essa pare ancora presupposto che a chi lavora sarebbe permesso di realizzare l'identificazione, se solo lo sapesse fare. Ma anche questo è da escludere. Infatti, *egli non è defraudato solo del piacere e della capacità, ma anche del*

diritto di realizzare l'identificazione. È vero: dato che il tentativo d'identificazione, non importa se riesca o fallisca, disturberebbe il lavoro diventando quindi sabotaggio, all'operaio non è concesso di usare l'effetto come immagine guida per il suo lavoro.

In altre parole: quel «dislivello prometeico» esemplificato da me nella mia prima introduzione del concetto,⁶ soprattutto servendomi della differenza tra «rappresentare» [*vorstellen*] e «produrre» [*herstellen*], *si realizza*, dato che il produttore non ha più niente a che fare col prodotto, *già all'interno dello stesso processo di produzione.* E con ciò, mi sembra, la mia tesi è messa in evidenza. Infatti, dove questo inganno viene eliminato (cioè reso impossibile o proibito), naturalmente non si può parlare di «fabbricare».

4. *Fare = fabbricare, fabbricare = fare. Il servire*

La nostra tesi si chiarirà definitivamente, se per un momento saltiamo dalla dimensione del «fabbricare» a quella dell'«agire». Qui infatti i rapporti sono del tutto correlati. Cioè: quanto poco esiste ancora il «fabbricare», altrettanto poco esiste ancora l'«agire».

Per esempio l'asserzione che il pilota d'Hiroshima, allorché premette il suo pulsante, «agì», suona inesatta.⁷ Ma forse si potrebbe addirittura sostenere, dato che la fatica che avrebbe potuto confermarli il suo «fare» fu assolutamente irrilevante, ch'egli non abbia fatto nulla. In ogni modo la sua fatica fu talmente minima che egli può avere avuto la sensazione di non aver fatto nulla. E, dato che il fungo di fumo che percepì non corrispondeva all'immagine delle persone bruciate vive, neppure vide l'effetto del suo «fare». Ciò nonostante, con questo suo «non far nulla» egli, in una sorta di *annihilatio ex nihilo*, spedì duecentomila uomini dalla vita nella morte. Supponiamo che quest'uomo disgraziato sia seduto davanti a noi. Che cosa avremmo da chiedergli? Evidentemente non: «L'hai fatto *tu*?». Infatti, che sia stato *lui*, noi lo sappiamo e anche lui lo sa. Bensì: «Hai *fatto* questo?». Il che significherebbe: «Ciò ch'è accaduto con il tuo aiuto può ancora essere chiamato *fare* ed essere attribuito a te?». Cosa che egli negherebbe, forse, con le parole: «No, in fin dei conti io non ho *fatto* nulla, al più ho soltanto collaborato». E a ragione. Infatti

le parole «fare» o «agire» non sarebbero davvero adatte, già per il semplice motivo ch'egli non solo non aveva inteso l'effetto del suo «fare» e nemmeno avrebbe potuto intenderlo (causa la limitatezza della sua capacità di immaginazione); ma anche perché neppure una volta gli era stato permesso d'intenderlo o anche solo di poterlo intendere. La «morale della favola» consiste dunque nel fatto che gli era stato impedito d'intendere realmente l'esito dell'azione per la quale era stato usato e di partecipare alla moralità o immoralità di quest'ultima. Persino dalla partecipazione alla immoralità dell'azione egli era escluso; persino *il diritto alla cattiva coscienza* gli era stato precluso; neppure gli era lecito di sentirsi irresponsabile, di potersi sentire irresponsabile.

In altre parole: il fatto che causa ed effetto sono staccati l'uno dall'altro, la separazione tra *causa* ed *effectus* che abbiamo constatato nell'odierno fabbricare, si manifesta anche qui. Se nel primo volume ho espresso la supposizione⁸ che le etiche tradizionali oggi sono superate, è per questo motivo. Cioè, perché in esse si supponeva, e ancora oggi si suppone, l'esistenza di «azioni» reali, nonostante che, per quanto riguarda ciò che oggi «si fa», perlomeno per quelle attività che oggi sono considerate morali, non si tratti più di «azioni» nel vero senso della parola e neppure più di «attori» che avrebbero un «diritto alla responsabilità».

Fabbricare non è dunque più fabbricare e agire non è più agire. Che queste due degenerazioni si siano manifestate contemporaneamente, non è un caso. Qui piuttosto ci troviamo di fronte a un unico evento: entrambe le forme di attività sono cadute vittima dello stesso nemico, cioè di una terza forma di attività che adesso, incurante di tutte le differenziazioni precedenti, ha monopolizzato del tutto la prassi: il «servire».

Se fossimo più attenti ci stupiremmo ogni giorno per il fatto che ormai, per qualificare il lavoro odierno, usiamo la parola con la quale ieri qualificavano le prestazioni delle persone di servizio; solo che oggi appunto, al posto di quelle «signorie» alle quali ieri si prestava servizio, sono subentrate le macchine e hanno conquistato il dominio. Ma attenti noi lo siamo solo molto di rado e difficilmente proviamo diffidenza per certi vocaboli, come quando pronunciamo l'espressione «servire le macchine».

Assai più sorprendente suona invece, per i più, l'asserzione che ciò

che vale per il «lavorare» (ovvero per il «fabbricare») vale anche per il «fare» (ovvero per l'«agire»); cioè che anche l'agire è stato sostituito dalla forma di azione «servire». Ma di ciò parleremo ancora.

Esempio: prendiamo di nuovo l'azione del pilota d'Hiroshima. Descritta in modo schematico, essa è consistita nelle seguenti fasi di servizio:

Certi operai (O_1) servirono certe macchine (M_1) per produrre con esse un'altra macchina, l'aeroplano (M_2). In questa macchina salì, in seguito a un ordine, un altro operaio (O_2) chiamato «pilota»; e questi a sua volta la servì per dare possibilità a un altro operaio (O_3), ugualmente seduto in una M_2 , di servire ancora un'altra macchina (il congegno di lancio o la bomba M_3), ugualmente prodotta dagli operai (O_1) grazie al servizio di altre macchine (M_1); e grazie a questo servizio, provocare un certo effetto (la distruzione di Hiroshima).

Naturalmente era questo l'effetto a cui *mirava* (fin dal primo atto del lavoro meccanico) *il processo* nel suo insieme; e anche se questo processo era suddiviso in molte, addirittura in innumerevoli fasi e singoli passaggi, esso rappresentava un continuum. E non soltanto in senso temporale bensì, appunto, anche in senso «stilistico»; cioè, non conteneva atto di lavoro che non fosse stato un «atto di servizio».

Se ho appena detto che il *processo mirava* (e non che gli uomini miravano), l'ho fatto intenzionalmente: appunto per sottolineare che nessuno degli operai aveva veramente previsto l'effetto finale, che piuttosto costoro, non importa che il loro compito consistesse nel «fabbricare» qualcosa o nel portare a termine un'«azione», senza eccezione né «fabbricavano» qualcosa né «portavano a termine un'azione», ma compivano esclusivamente atti di servizio e per di più disinteressati e ciechi allo scopo finale.

La mia tesi sostiene dunque che *la differenza tra le fasi «fabbricare» e «fare» è superata*.

Tale «superamento» oggi è divenuto del tutto evidente, poiché nella nostra epoca del *push button*, anche l'ultimo effetto si produrrebbe premendo un bottone. E dato che ciò avverrebbe da qualche parte nell'hinterland, dunque ben lontano dalla scena dell'azione o dal teatro della guerra, questo atto (di premere il bottone) non si differenzerebbe affatto dal *button pushing* che si usa di solito nei normali processi di produzione; insomma avrebbe tanto poco a che fare con

l'«agire» quanto le altre mosse macchinali di servizio. In linea di principio, per quanto riguarda i modi di attività, non esiste più alcuna differenza tra la perforazione di una lamiera e la distruzione di una città situata in un altro continente.

Dal punto di vista sociologico significa che i due tipi, «fabbricante» e «agente» (o «lavoratore» e «soldato») si sono ormai fusi in un unico tipo, dato che entrambe le attività sono sfociate in un'unica attività. Dal punto di vista strategico (poiché l'atto di premere il bottone che farà scattare l'ultimo effetto avrà luogo esattamente nelle stesse retrovie nelle quali finora aveva luogo la produzione delle armi) significa che tutte le azioni di guerra verranno «prodotte» e fatte scoppiare nelle retrovie: con il che naturalmente (cosa che ha già avuto inizio nell'ultima guerra mondiale) le retrovie smettono di essere retrovie e diventano il fronte. Tutte queste differenze sono dunque superate.

Chi si arrabbia – e certo a ragione – per il fatto che negli Stati totalitari gli *operai* talvolta vengano sottoposti a organizzazioni paramilitari o addirittura a *organizzazioni militari nude e crude*, non dovrebbe arrabbiarsi di meno per il fatto che negli Stati non totalitari si verifica uno sviluppo parallelo: *cioè che la milizia si trasforma in un esercito del lavoro* e che questo sviluppo, anche se si svolge in senso contrario, porta allo stesso risultato: che anche qui dunque la differenza tra operaio e militare è cancellata. Basta soltanto ricordarsi dei campi di sterminio, nei quali la liquidazione di uomini veniva effettuata come fosse un lavoro, per rendersi conto che l'eliminazione di tale differenza fa parte dei tratti più caratteristici del totalitarismo. È ingenuo credere che questo totalitarismo potrebbe essere frenato o impedito con «mezzi puramente politici». Giacché in fin dei conti la sua radice sta in un fattore tecnico, appunto nel fatto che «fabbricare» e «fare» saranno ugualmente superati dal «servire»; anzi, *sono* già superati.

5. *Il produrre decapitato*

Chi si serve di uno strumento, per esempio di un paio di tenaglie, non serve le tenaglie. Al contrario, le padroneggia, dato che le usa agli scopi della propria opera, dell'*ἔργον* che ha in mente. Le domina quasi nello stesso senso in cui domina i propri «strumenti» personali,

i propri organi; anche se quelle, le tenaglie, le usa come prolungamento, raffinamento e potenziamento di questi ultimi. Nello stesso modo ci si può servire anche delle macchine; il produttore lo fa, dato che le usa come strumenti mediante i quali realizza il proprio ἔργον, la produzione delle proprie merci. Ma poiché (anche se è proprietario di un'azienda automatizzata) non può servirsi di macchine che funzionano da sole, deve nel contempo servirsi anche di operai. Egli si serve dunque di questi ultimi per potersi servire con successo delle proprie macchine. Non serve gli operai con le macchine, piuttosto, *per potersi servire lui stesso di queste, serve le macchine con gli operai*. D'altro canto, asserire che questi operai si servono a loro volta delle macchine sarebbe assurdo. Piuttosto sono loro che servono a garantire che il servizio effettuato dalle macchine sia coronato da successo: essi servono le macchine. Obiettivo degli operai non è dunque il prodotto, ma il perfetto funzionamento delle macchine. Caso mai, per mantenerle funzionanti, essi stessi devono servirsi a loro volta di uno strumento. Ma questa è un'altra faccenda.

Con ciò s'intende una triplice cosa:

1. Il lavoro dell'operaio è privo di τέλος. Anche se l'azienda in cui lavora è un'azienda di produzione, in essa egli ha solo qualcosa *to do* non qualcosa *to make*, come distingue correttamente la lingua inglese. Ciò vale per tutti gli operai dell'azienda. Regola: se un processo di produzione viene suddiviso in innumerevoli fasi, e se ogni operaio viene inserito in un'unica fase del produrre, il processo di produzione si scompone non in produzioni parziali, bensì in attività parziali; allora chi fabbrica non è più uno che fabbrica ma soltanto uno che fa; e il τέλος di queste attività non è raggiunto quando un prodotto sta qui, bello e pronto, bensì se si è fatto tanto e poi tanto, se si è lavorato per tanto e tanto tempo, insomma quando la giornata lavorativa è terminata. Se poi «qualcosa», cioè un prodotto, sta lì bello e finito, ciò non riguarda l'operaio e neppure lo interessa: per oggi «si è terminato il lavoro, non il prodotto».

Ora, naturalmente, non c'è nulla da obiettare contro il «fare» (al contrario che contro il «fabbricare»). Chi è capace di leggere bene o di suonare decentemente il pianoforte (dunque solo di «fare») non è affatto inferiore a chi «fabbrica» qualcosa. Ma per quel che riguarda il lavoro delle macchine, non si tratta affatto di un autentico «fare». Mentre leggere e suonare il pianoforte, detto in modo aristotelico,

sono ἐντελέχειαι, dunque portano in sé il proprio τέλος e con esso il proprio soddisfacimento, il lavoro delle macchine è in un certo senso ἀν-έργεια, perché è escluso dall'ἔργον, ovvero dall'interesse per quest'ultimo, dalla cognizione di esso. *Un cavallo da miniera non diventerà un cavallo da passeggio perché fa il suo lavoro dopo essere stato accecato.* In tali attività il τέλος del produrre è smontato, il produrre in un certo senso «decapitato». *Il lavoro qui si riduce a «fare» unicamente a causa di questa mutilazione.*

Chi ricorda la Germania della crisi di circa trent'anni fa avrà ancora davanti agli occhi l'immagine di quegli operai d'emergenza che dovevano scavare fosse e mentre lavoravano sapevano benissimo che gli spalatori del turno successivo avrebbero avuto il compito di riempire nuovamente e con la dovuta cura le medesime fosse. Nessuna meraviglia che questi operai fingessero spesso di fare come se facessero, che lasciassero spesso degenerare in gioco la loro attività priva di τέλος. Si obietterà che questo è stato un caso estremo. Certo. E tuttavia oggi *tutti gli operai* si possono considerare *collegghi* di quegli *operai d'emergenza*. Infatti, quale che sia il modo in cui il lavoro diventa privo di τέλος – sia che il τέλος venga proposto soltanto come un falso scopo di manovra, come nel caso dell'operaio d'emergenza, sia che il τέλος non riguardi affatto gli operai, come nel caso del normale lavoro di fabbrica – *psicologicamente* il risultato è lo stesso. In entrambi i casi il lavoro (persino quello fisicamente leggero) diventa una pretesa insopportabile, dato che è escluso dalle due soddisfazioni alle quali l'uomo ha diritto; sia dalla soddisfazione che il formarsi visibile del prodotto procura a chi produce che dalla soddisfazione che comporta un fare autentico, non indirizzato ad alcun τέλος esteriore. Nessuna meraviglia che oggi si tenti ufficialmente di *rendere più piacevole il «fare» inautentico*, che nasce dalla «decapitazione del fabbricare», con *accompagnamenti musicali di sottofondo* e cose simili, dunque di *trasformarlo in una sorta di balletto*, così da dargli l'apparenza esteriore di una occupazione manifestamente priva di τέλος; appunto, ancora una volta, un gioco.

2. Il lavoro è privo di fatica. Naturalmente, lì per lì ciò suona estremamente gradevole. Ma proprio per questo, il lavoro viene del tutto defraudato del proprio carattere. Infatti, il piacere del lavoro non si limita solo al piacere che chi lavora prova per il formarsi del proprio prodotto. Consiste piuttosto almeno *anche* nell'investimento della fatica, nel fatto che chi lavora sfrutta se stesso fino in fondo. Nel

lavoro (specialmente in quello pienamente automatizzato) in cui il quantum di fatica è ridotto al minimo, si compie ora una degenerazione potenziata. Infatti la degenerazione non consiste solo in questo, che il «fabbricare» diventa un semplice «fare», bensì anche in questo, che il «fare» ora si riduce a una sorta di «non-fare». Tuttavia, solo una «sorta di». Come il «fabbricare decapitato» non dev'essere classificato come autentico «fare», così il «fare decapitato», per esempio quello del controllore nell'azienda automatizzata, non dev'essere classificato come «autentico ozio». L'atteggiamento in cui egli cade è piuttosto quello di un *ozio apparente*, un atteggiamento mutilato, un mero residuo. Infatti, nonostante che non abbia bisogno di muoversi (anzi, in certe circostanze non debba neppure muoversi), l'operaio automatizzato deve ancora sempre stare, nel modo più concentrato, sul chi vive; così come l'operaio alle macchine deve ancora essere attivo nel più energico dei modi, anche se non deve più fabbricare alcun prodotto. Ormai il lavoro consiste in una *attenzione pagata, accompagnata da immobilità fisica*. «Chi fa» si riduce a essere un mero poliziotto di macchine, che se ne sta seduto lì sopra una seggiola sperando di non dover intervenire; fino a quando non comincia segretamente a sperare che sopravvenga un qualche incidente, che gli dia per una volta tanto la possibilità d'intervenire e di avere la sensazione di star facendo qualcosa.

Ma persino con questa descrizione delle due fasi della degenerazione del lavoro, non tutto è stato detto. Torniamo indietro, dal nostro avanguardistico operaio automatizzato a uno ancora normale: a quello, dunque, che perlomeno deve ancora servire la sua macchina. Che cosa deve eseguire, per adempiere come si deve questo servizio?

3. *La imitatio instrumenti*. Egli è tenuto a regolarsi secondo la sua macchina, anzi deve farsi suo servitore. Non si fraintenda questa espressione. «Regularci secondo qualcosa», naturalmente dobbiamo farlo in ogni lavoro, persino in quello del tutto privo di apparecchi. Se vogliamo «fabbricare qualcosa da qualcosa», esiste a priori tutta una serie di condizioni (per esempio il materiale, o il limite delle nostre capacità tecniche) secondo cui ci dobbiamo «regolare». Non lamentiamoci di questo. Fabbricare è umano, non importa se vediamo nel dover-fabbricare una condanna o nel poter-fabbricare un certificato di libertà. Chi nelle condizioni aprioristiche del fabbricare, dunque nel fatto che, se comincia a lavorare, deve fare i conti con il mondo da cui fabbrica, già vede una privazione di libertà, costui pretende di essere più «libero» in un senso assurdo, cioè nel senso di chi è «privato

di mondo»; ed è semplicemente un piantagrane metafisico. Comunque, solo se l'operaio tiene il passo con il moto della sua macchina, solo se tollera fino in fondo l'*imitatio*,⁹ soltanto allora il suo servizio sarà perfetto. Il modello hegeliano «signore e servo» può essere tranquillamente trasferito al rapporto uomo-macchina.

6. La sera della vendetta

Con questo, dunque, avremmo dato una breve descrizione di ciò che oggi è «lavoro». E anche una descrizione della giornata media del nostro giapponese privo di una gamba alle prese con il suo *pachinko*.

1. Anche lui, in fin dei conti, non aveva prodotto alcunché.
2. Anche lui aveva servito solo la sua macchina.
3. Anche lui aveva dovuto sintonizzarsi al moto di quest'ultima.
4. Anche per lui, era un fatto che non lo riguardava se nonostante tutto era stato raggiunto un risultato.

E poi giunse la fine della giornata lavorativa.

E adesso egli gironzola fuori dal portone della fabbrica e, guarda guarda: nel locale di fronte, anche lì ci sono delle macchine. E si avvicina, e si ferma davanti a una di esse; «mica così diversa», pensa. E con ciò intende: «mica così diversa dalla cosa davanti a cui sono stato in piedi tutto il giorno, dalla macchina che ho servito tutto il giorno, di cui ho proprio piene le scatole, che prenderei a botte tanto volentieri. In ogni caso, anatomicamente, questo *pachinko* appartiene alla stessa stirpe delle sue sorelle, unte e bisunte d'olio, nella fabbrica. E anche le sue necessità non sembrano essenzialmente diverse dalle necessità delle sue sorelle. Anch'esso stende la sua leva a mo' di braccio, anch'esso chiede di essere foraggiato, anch'esso vuol essere servito, anch'esso vuol essere messo in movimento. E se si degnerà di funzionare solo per i miei begli occhi, anche questo non significa nulla: in breve, è una di loro; macchina è macchina».

Questo pensa lui, dunque. E tuttavia non solo questo. Infatti esistono certe differenze incontestabili, che lo stupiscono. Già il fatto che la lucente creatura cromata si diverta a far mostra di sé, che sappia di avere qualcosa da mostrare, che abbia imparato che cosa piace a un uomo; già questo la rende un essere sui generis.

Ma non è ancora tutto. Oltre a ciò infatti – e adesso la faccenda comincia a farsi davvero interessante, e solo adesso la macchina diventa sirena – oltre a ciò, dunque, essa *fa sperare in qualcosa*, una soddisfazione che a lui prima non era mai stata offerta e alla quale le sue sorelle unte d'olio non si presterebbero mai (ammesso che ne fossero comunque capaci). Insomma, ciò che gli promette questa macchina qui è di produrre qualcosa per lui, sì, proprio per lui personalmente; e precisamente qualcosa che sarebbe il risultato diretto della sua collaborazione con lui, non diversamente dal pane che quando esce dal forno è il risultato diretto della cottura, o della brocca che prende forma sul disco come risultato immediato del lavoro del vasaio, e alla fine l'oggetto si tiene in mano, è proprio quello che si aveva in mente prima e addirittura, perlomeno in un primo momento, appartiene a chi l'ha prodotto. E questo è qualcosa d'inaudito; e questo di fatto trasforma la creatura lucente nella regina tra le sue sorelle. «Che cosa aspetti?» sussurra costei, con voce flautata, all'uomo che la guarda ammirato. «O forse hai paura di me? Se mi metti in moto come si deve, se mi servi in modo fidato, allora anche tu sarai servito in modo fidato, intendo dire, sarai servito da me e otterrai qualcosa, otterrai quello che ti spetta, e il padrone sarai *tu*. Solo allora, però. Infatti, se mi servi in modo incompetente, le cose cambiano, allora sei *tu* che resti a bocca asciutta e la signora sono *io*». Così dunque essa sussurra, con la voce flautata, così lo sfida a dar prova di sé. E nonostante che l'esito vittorioso della battaglia non sia ancora stabilito, al contrario, nonostante che la vittoria dipenda dal fatto ch'egli tratti in modo competente oppure no la lucente creatura cromata (o forse proprio *perché* tale condizione provoca il suo orgoglio) gli è impossibile resistere alla sfida. «Macchina è macchina – egli pensa di nuovo –, in fin dei conti abbiamo pur imparato come bisogna trattare i vostri pari, no?»; e già le porge il suo mangime (poiché essa pretende un pagamento anticipato) e «te la farò vedere io!». E ciò che vuol farle vedere non è soltanto che sa trattare con tipi come lei, ma anche che un tipo come lei non merita nulla di meglio che obbedirgli e fare ciò che lui desidera, e che ormai è assolutamente tempo ch'essa l'impari, visto che il signore è lui. E lo assale la rabbia e la voglia di obbligarla a rimediare a quello che, durante la giornata, gli hanno combinato, nelle officine e nelle fabbriche, le sue sorelle unte e bisunte d'olio. Allora l'afferra. E anche se l'impugnatura della leva è ancora calda del suo

predecessore, che ha tentato di sfogare la sua rabbia su lei, naturalmente invano, il mondo alla sua destra e alla sua sinistra sprofonda, il mondo alla sua destra e alla sua sinistra è ormai sprofondato, e il gioco o lo stupro o la vendetta (o come vogliamo chiamare ciò che adesso sta per cominciare) si mette in moto. E se la sera io passo nuovamente di lì, sarà ancor sempre – o già di nuovo – in moto.

Così dunque, o in modo simile, avviene l'incontro con la sirena. Che per lui essa non rappresenti affatto un «partner reificato», ch'essa non sia affatto un surrogato di un compagno di gioco umano, è abbastanza evidente. *Al contrario* essa è un *apparecchio umanizzato*, cioè un surrogato e una rappresentante degli apparecchi, di tutta la famiglia degli apparecchi. Ma, appunto, una rappresentante che, a differenza degli altri apparecchi, pone condizioni umane; condizioni per cui si può trattarla come un essere umano; condizioni nei confronti delle quali ci si può comportare come un uomo; condizioni per le quali si può essere vinti come si è vinti da un uomo. Vendicarsi di un vero uomo. Ma poi, perché il nostro giocatore privo di una gamba dovrebbe vendicarsi di un uomo vero? E di quale uomo? Forse del padrone della fabbrica? Non è con costui ch'egli fa le proprie esperienze quotidiane. Bensì con gli apparecchi. Non da quello egli viene umiliato, bensì da questi. E dunque a questi sono indirizzati i suoi sentimenti. Un gioco con altri uomini? Che surrogato miserabile! Solo qui egli si può sfogare. Solo qui ne ha la possibilità.

Se ancora si può parlare di «possibilità»! Infatti la probabilità che egli vinca è veramente minima. E anche questo egli lo sa. Se si può parlare di possibilità, questa consiste unicamente nel fatto ch'egli ha il diritto di provare la sua vendetta su un oggetto giusto, cioè su un tipo di macchina. Questo: *avere la possibilità di tentare e lottare e magari essere vinto, questa è la vittoria che gli è concessa*. E persino per questa vittoria, che perlopiù è una sconfitta, egli deve pagare, sì, persino per questa sconfitta; giacché egli gode della possibilità di combattere come se già questa fosse una vittoria, o perlomeno una soddisfazione. E prende il borsellino e paga ancora, per l'ennesima volta.

In fin dei conti, dunque, il nostro uomo non è un giocatore ma una palla da gioco. Per quanto possa giocare in modo competente (e supponiamo pure che una volta, o persino più volte, egli abbia vinto la sirena), anche come giocatore egli è sempre vinto, sempre vinto

a priori. Vinto dai fabbricanti delle sirene, da quelli che hanno costruito per lui, già rovinato da una vita trascorsa insieme alle macchine, queste macchine speciali, per dargli la possibilità di trovare una valvola alla sua sete di vendetta. Quando egli mette nella bocca della sirena la sua moneta, restituisce il denaro che con fatica, o annoiato a morte, aveva guadagnato nella sala macchine, lì di fronte. E quando negli edifici lì vicino, alla sua destra o alla sua sinistra, verranno costruiti nuovi ritrovi di sirene, nuovi inferni di gioco, sarà *lui*, il nostro invalido di una gamba, *lui* la vittima, che avrà contribuito a finanziarli.

1. *Il ritorno dei solisti*¹

All'osservatore riflessivo i *pachinkos* descritti nel capitolo precedente non fanno solo un effetto irritante, ma addirittura spettrale. Il motivo principale di questa spettralità non è immediatamente riconoscibile. E questo per il motivo ch'esso sta in qualcosa che manca e ciò che manca non salta immediatamente all'occhio. Soltanto ieri, trovandomi di nuovo sulla soglia di una sala da gioco del tipo che ho descritto per far raccolta di osservazioni – sicuramente per la centesima volta! – la ragione di questa spettralità mi si è chiarita. Improvvisamente ho avuto l'impressione (che mi è parsa assurda, provocandomi disagio) di assistere allo svolgimento di un vecchissimo film. E quando ho tentato di arrivare al fondo di questa associazione che continuava a crescermi dentro, allora mi sono accorto, allora «ho sentito» che non c'era assolutamente nulla da sentire. In quel momento mi sono reso conto che l'immagine di quel locale brulicante di uomini restava pressoché priva di suono e che la moltitudine che vi si ammassava era una moltitudine priva di parola. Di qui il ricordo di un film muto.

Come si spiegava questa mancanza di suono?

«E che c'è da stupirsi? – sento già rispondere. – Che l'odierno consumo di massa, perlomeno quello delle merci di divertimento, procede in modo “solistico”, di questo ormai si parla in giro. Dunque i suoi giocatori sono dei “solisti”».

Ora, il fatto del «consumo di massa solistico» io l'ho già trattato prima.² Ma tale espressione non è una formula brevettata. Il preci-

pitoso inserimento della nostra situazione di gioco nell'odierno consumo di divertimento cancella la specificità del caso. Tra il nostro giocatore e il «normale» consumatore odierno di divertimenti c'è una differenza considerevole. Quale?

Se i radioascoltatori o i telespettatori non si vedono più a vicenda e non entrano più in rapporto l'uno contro l'altro, se dunque consumano come solisti, è perché in tal modo assumono un atteggiamento adeguato alla situazione. Cioè perché essi, effettivamente separati dal mondo che li circonda, possono restarsene a sedere nei loro gusci e consumare.

Ma questo «perché» nel nostro caso non c'entra. Al contrario: nel nostro caso al posto del «perché» subentra un «nonostante che». Infatti, se i nostri giocatori restano «solisti», *non è perché essi restano fisicamente isolati l'uno dall'altro, ma nonostante che non siano fisicamente separati l'uno dall'altro*, nonostante che stiano vicini spalla a spalla. E questo è un caso particolare, che merita di essere considerato come un nuovo stadio del consumo di massa.

Si possono distinguere tre stadi:

Nel primo, quello normale, che non trattiamo qui, i divertimenti offerti vengono consumati collettivamente, o perlomeno insieme, da una folla *veramente accumulata*, fisicamente ammassata. Questo «stadio teatrale» è sempre esistito. E ancora oggi esiste. Persino il cinema fa ancora parte di questo stadio, nonostante che il film, come medium di riproduzione, giunga alla soglia del secondo stadio.

Nel secondo stadio, quello della radio e della tv, il prodotto di massa *viene fabbricato non più solo per la massa, ma in massa*, cioè in innumerevoli esemplari riprodotti per milioni. *Non esistono più originali, ma solo copie*. O, se si vuole, solo ancora originali. Sia come sia, questi vengono distribuiti ai consumatori su così ampia scala che virtualmente *ognuno può consumare la merce tra le proprie quattro pareti*.

Caratteristica di questo secondo stadio (di cui si è parlato dettagliatamente nel primo volume) è chiaramente l'abisso tra la massificazione dei prodotti identici in ogni luogo e la privatezza della ricezione, e dunque – dato che questa privatezza o, se si vuole, isolamento della ricezione copre il carattere di massa della merce, e insieme il carattere di massa di chi la riceve provocato dal medesimo – la *non-veridicità*. Ma questa non-verità, che viene suggerita al

ricevente o, di volta in volta, a milioni di riceventi, se venisse formulata (cosa che naturalmente non accade mai) dovrebbe suonare così: *«tu sei un consumatore privato della merce che ti è fornita. Ma allora dove sarebbe “massa”?»*. Va bene: «tu». Ognuno viene abbordato come se fosse lui il consumatore. Non a caso il titolo di un famoso roto-calcio di programmi radiofonici era, al singolare: «Hör zu!» [Ascolta!]. Dove sarebbe dunque la massa?

Già, dov'è realmente? Come un qualcosa di concreto, che si possa afferrare, essa in effetti non è in alcun luogo. Ma non è in alcun luogo solo per questo, perché dev'esserle attribuita – in quale forma, risulterà più tardi – una esistenza così massiccia che non ha più bisogno di sostanzialità fisica. In altre parole: dato che il produttore e fornitore di massa può indirizzare i suoi prodotti di massa, in qualunque momento, a domicilio, ovvero a qualunque domicilio, egli può rinunciare alla produzione di massa (nel senso di *crowd*, folla). Dato che si rivolge a milioni di singoli (completamente livellati), impedisce il formarsi della massa sostanziale. *La tecnica di riproduzione dei media non solo non ha alcun effetto democratizzante ma, al contrario*, ne ha uno addirittura de-democratizzante, atomizzante. Naturalmente ciò vale per l'Est come per l'Ovest. Non fa differenza se gl'inventori dei mass-media abbiano previsto, o addirittura pianificato, questo effetto atomizzante. I media comunque oggi vengono usati in questo senso. Nonostante che oggi ognuno sia «massificato» (e rimanga «uno» ancora soltanto in senso numerico), i «massificati» non si presentano più come massa. *«Massa», appunto come «massificazione», è ormai diventata una qualità di milioni di singoli; non più la loro concentrazione*. I congressi del partito nazista a Norimberga appartengono probabilmente a un'epoca passata. Manifestazioni come quelle non sono più necessarie, così come poco necessarie sono «rappresentazioni teatrali originali» con spettatori «originali», cioè realmente presenti, per trasmettere spettacoli televisivi. Le produzioni televisive diventano *reali* solo come copie e solo queste copie possono venire consumate. Ma dato che ogni consumatore, nonostante il fatto che la trasmissione che gli viene fornita a domicilio sia identica alle trasmissioni che vengono fornite a milioni di altri, riceve la propria in modo solistico, ognuno ha la sensazione di essere fornito individualmente (anche se sa, ma appunto solo «sa», che non è vero). E ciò vale persino quando la qualità e la tendenza della trasmissione sono dichiaratamente totalitarie. *Di fatto*

a ognuno di noi non solo viene individualmente consegnata la propria de-individualizzazione e massificazione, ma con ciò, al tempo stesso (per quanto si tratti in genere di un doppio condizionamento), l'illusione della privatezza. Ci si sente «a casa propria» se nel cerchio familiare (che naturalmente è diventato una mera giustapposizione) si consuma il medesimo programma che, nel medesimo momento, altri consumano «privatamente».

Questo sarebbe dunque il secondo stadio. Il terzo stadio è l'effetto del secondo. Esso, in effetti, consiste in questo: che noi siamo così definitivamente plasmati dalla situazione di consumo descritta che, *anche se essa è una volta (casualmente) interrotta, ci comportiamo come sue creature*, persino quando ci troviamo fuori di casa. Rimaniamo solisti anche se una volta, casualmente, andiamo a finire in un'orchestra. Oggi possiamo tranquillamente essere rimessi in libertà dal nostro isolamento fisico e trovarci in una qualsiasi situazione sociale o pseudosociale, senza per questo cadere nel pericolo di perdere la nostra mentalità imparata in casa o di riperdere quella situazione di solista, che ci è stata imposta. È noto che ci sono prigionieri – Dieterle ne ha mostrato uno nel suo film su Dreyfus – ai quali si possono lasciare aperte le porte delle celle, tanto si sa che essi, abituati alle quattro mura, non faranno alcun tentativo di evadere o che, se dovessero fuggire, resterebbero prigionieri persino fuori: che insomma non riuscirebbero a liberarsi *della cella, in quanto mentalità di cella*, neanche in futuro.

Non altrimenti che questi prigionieri, anche gli odierni consumatori eremitici si possono lasciare in libertà, tanto si sa che anche lì non smetteranno di comportarsi come eremiti; e che continueranno persino a comportarsi come tali se, come qui, nella sala da gioco dei *pachinkos*, si troveranno stipati tutti insieme. Ormai del tutto livellati – dunque, esseri di massa – è poco probabile che si concentreranno per formare una massa. Mai il pericolo di un'azione rivoluzionaria di massa è tanto minimo quanto nello stadio della più alta industrializzazione, nel quale ognuno viene ridotto a essere massificato attraverso la manipolazione dei mezzi di massa.

Concludendo: mentre la caratteristica del secondo stadio era stata che in esso il mondo esterno, trasformato in immagine, veniva trasportato a domicilio per esservi consumato in modo solistico, il criterio del terzo stadio consiste nel «trasporto all'indietro», cioè nel fatto

che i solisti adesso possono essere tranquillamente lasciati ritornare nel mondo esterno, giacché, condizionati dal secondo stadio, non lo riconoscono più come tale e non mettono più in pericolo il loro «stato di solisti» con questo ritorno a casa. E con ciò torno a pensare al nostro uomo mutilato di una gamba, che ancora adesso sta lì immerso nel gioco e ancora non si è accorto che alla sua destra e alla sua sinistra, simili a lui come due uova a un altro, stanno i suoi compagni di sofferenza o di passione e che anch'essi non si sono resi conto della sua presenza.

2. *Caso parallelo. Lo «Zuhause» portato con sé nel mondo.
La nostra «schizotopia»*

Un altro esempio conferma questo carattere da «terzo stadio». Nei primi anni quaranta negli Usa c'erano dei *drugstores*, nei quali davanti al posto di ogni cliente era installato un *juke-box*, cioè una macchina che produce musica. Tali *juke-boxes* offrivano ai clienti la possibilità di ascoltare le loro canzoni preferite mentre consumavano. Questa novità ebbe successo. E non solo perché a ogni nuovo apparecchio è sempre destinato un certo successo iniziale, non solo perché oggi ogni offerta vale come un comandamento, dunque perché i clienti soffrono di cattiva coscienza se *non* usano uno degli apparecchi posti lì a loro disposizione; bensì anche per un motivo più particolare: perché i clienti, grazie a tale installazione, venivano messi in condizione di continuare in luogo pubblico la loro occupazione casalinga, cioè di continuare in luogo pubblico il loro ascolto del grammofofono e della radio; perché grazie ai *juke-boxes* potevano comportarsi in pubblico come a casa. Ciò può sembrare contraddittorio, dato che con la parola *Heim* [casa] intendiamo generalmente uno spazio separato dal mondo esterno e difeso contro l'irrompere di questo mondo esterno, uno spazio nel quale siamo *chez nous*. Mentre al contrario l'obiettivo e la prestazione della radio consistono proprio in questo, nel portare in casa il mondo esterno o una immagine desiderata del mondo esterno. Questa contraddizione non è un mio errore di valutazione, piuttosto si basa sulla realtà stessa: sul fatto assurdo, ma non più revocabile, che oggi noi sentiamo come «*Heim*» proprio quello spazio che ci apre le porte sul mondo esterno e ci mette realmente o presumibilmente in contatto con esso.

*In tempi politicamente rischiosi, noi ci affrettiamo verso casa per apprendere attraverso i media quello che accade «fuori». Il concetto biedermeier dello «Zuhause» [a casa] sembra invecchiato di millenni. Una casa nella quale manca il rubinetto dell'informazione, attraverso il quale il mondo esterno si versa in quello «interno» (oppure, dato che non esiste più nulla di simile all'interno, una casa nella quale il condotto di trasmissione per una volta non funziona) non ci appare già più come *Heim* ma come uno spazio sinistro, vuoto, isolato dal mondo. Ogni cella di prigionia ammobiliata oggi con i normali apparecchi di comunicazione, anzi, ogni interno di sputnik così arredato, sembrerebbe, in confronto con una camera priva di radio e di televisione, abitabile e accogliente. A ciò corrisponde il fatto che milioni d'individui portano il loro transistor nel verde della campagna per rimanere, lì fuori, così strettamente collegati al mondo esterno come sono abituati a esserlo nella loro cucina o nella loro stanza da bagno.*

Dunque quei clienti si comportano *in pubblico come a casa*. Sottolineo questo «in». Infatti non si può sostenere ch'essi lo facciano *coram publico*: di questo pubblico, anche se circondati da esso o addirittura «incuneati» in esso, non prendono neppure nota. Non ho mai osservato un cliente di *juke-box* che avesse tentato di attirare l'attenzione di chi gli sedeva accanto sulla «sua» musica. Ciò è strano perché la collettività in un certo senso fa parte dell'essenza dei fenomeni acustici: essi sono udibili in circolo, recepiti anche da altri, anzi – e in ciò consiste il linguaggio – *sono destinati* a essere recepiti da altri. Ma questa realtà fenomenologica, i nostri giocatori di *juke-box*, o meglio, no, non giocatori (questa parola indica davvero troppa attività!) bensì *consumatori*, la considerano invisibile come l'aria e fanno finta di essere lì soltanto loro; come se soltanto loro, dato che hanno pagato per far suonare la loro musica, fossero i suoi legittimi ricettori. Non viene neppure loro in mente che gli altri clienti (*who can't help hearing*, che non possono fare a meno di ascoltare) possano pensare di protestare contro una musica da essi non desiderata (o contro musiche indesiderate: visto che spesso diverse musiche scorrono in autentiche, cioè tratte dalla realtà, politonalità e poliritmica).³ E con ragione. Infatti gli altri non pensano affatto a sollevare proteste, giacché così ammetterebbero di non aver pagato per il silenzio quanto il consumatore per la sua musica; e che la merce è più importante della non-merce. Una volta che io protestai contro un mio vicino, gli altri clienti pro-

testarono contro di *me*, con minacciosa unanimità: «*You better mind your own business*, ma pensi un po' agli affari suoi!». Non cercai nemmeno di spiegare che, con la mia protesta, io avevo tentato proprio questo. Mi affrettai piuttosto a lasciare il locale.

La tesi, che va molto al di là dei risultati del primo volume, suona dunque: *Così come il mondo esterno viene fornito in casa attraverso i media, la mentalità di casa al contrario viene portata fuori da chi esce nel mondo esterno*. L'osservazione spesso ripetuta, che da alcuni decenni la differenza tra «privato» e «pubblico» si è cancellata, ha il suo fondamento in questo «doppio movimento».

In tale contesto, un ruolo da non sottovalutare lo svolge la possibilità di mantenere la nostra «schizotopia», per noi a casa già naturale. Che cosa intendo con questo termine? Risposta: *duplice esistenza spaziale*.

Fa parte dei tratti più strani e caratteristici della nostra esistenza odierna il fatto che lo spazio che recepiamo attraverso i media non è mai identico o coestensivo allo spazio nel quale effettivamente ci troviamo; e che noi siamo sempre simultaneamente «qua» e «tirati là».⁴ Esempi: anche se legato stretto nel suo letto, il neonato è simultaneamente immerso nelle urla del pubblico sportivo, che rimbombano dal campo di baseball attraverso la radio. Anche se sta aspirando la polvere dal suo tappeto, la casalinga non sta solo tra le sue quattro mura ma, dato che il suono d'organo dell'investitura del papa si diffonde tutt'intorno, contemporaneamente sta sotto la gigantesca cupola di San Pietro. Anche se impregnato di odori di cibo, il tinello non è solo tinello ma al tempo stesso, dato che risuona delle grida soffocate nella nebbia di coloro che stanno affogando, una parte della nave che affonda (*Andrea Doria*). Una caratteristica dell'odierno *Zuhause* è dunque che esso non è solo uno spazio ma ne *contiene* anche un secondo. La schizofrenia che corrisponde a questo *Zuhause* schizotopico, insomma la «doppia esistenza spaziale», oggi ci è già talmente familiare e naturale che ci agitiamo se una volta (per esempio per l'interruzione delle trasmissioni radiofoniche) siamo condannati a trattenerci soltanto in *uno* spazio, appunto nel «nostro». Nessuna meraviglia se ci sentiamo «a casa» anche in locali pubblici, se questi ci possono provocare e garantire tale doppia esistenza spaziale. Dato che l'apparecchio radio può essere installato ovunque, sia in casa che

in automobile che in un locale pubblico, esso in un certo senso rappresenta un *apparecchio comun denominatore*, capace di neutralizzare la differenza tra questi diversi luoghi di soggiorno. E dato che grazie a lui ci troviamo sempre altrove, insomma mai «a casa», grazie a lui siamo anche dappertutto e sempre «a casa».

Se mi soffermo così a lungo su questo «essere a casa stando in pubblico» è perché ciò rappresenta una componente della nostra esistenza odierna, che finora è stata generalmente trascurata dalla teoria. Ciò che finora la critica culturale aveva messo in primo piano era stata sempre la *deprivatizzazione della sfera privata*. Ma con questa veniva descritta solo la metà della nostra esistenza attuale. Non meno importante è il suo *pendant*: insomma il fatto che anche la *sfera pubblica* ha perso la sua univocità, che questa sfera (nonostante il monopolio che sembra aver conquistato con la deprivatizzazione) spesso viene intesa *soltanto come una continuazione della sfera privata* (dunque per niente come pubblica). Chi trascura d'inserire nel quadro dell'epoca odierna entrambe queste mutilazioni, disegna un ritratto d'epoca incompleto. Fa parte del quadro sociopsicologico dell'americano odierno, per esempio, non solo che a causa dell'incessante scorrere del mondo esterno *egli stia sempre altrove e mai a casa*, dunque la perdita della sua sfera privata; ma che nello stesso tempo (perlomeno fino a quando si trova sul suolo americano) *egli è dovunque e sempre a casa*. Di qui la perdita dei suoi sentimenti per il mondo esterno, ovvero *l'elefantiasi della sua sfera privata*. Così come (anche stando effettivamente seduto in casa) mediante le trasmissioni egli si trova sempre anche in qualche altro luogo e tuttavia nello stesso tempo resta sempre a casa (anche quando, seduto nella sua automobile, attraversa paesi stranieri). *Se la radio è l'incarnazione della sua deprivatizzazione, l'automobile è l'incarnazione del suo essere sempre a casa*. Chi vede nella radio e nell'automobile semplicemente due apparecchi, solo per caso divenuti decisamente importanti contemporaneamente, non capisce quanto stretto sia il loro rapporto di complementarità. Di fatto il sogno della nostra esistenza odierna si adempie solo quando i due apparecchi ci servono contemporaneamente; quando noi, pur attraversando paesi stranieri, rimaniamo tuttavia a casa, dato che non abbiamo lasciato la nostra auto, cioè la nostra seconda casa; e perché in essa riceviamo come a casa, per mezzo della nostra radio, un secondo mondo. Noi uomini d'oggi per metà siamo nomadi, perché persino quando siamo

a casa ci troviamo a ogni istante in un posto diverso; e per metà siamo sedentari perché, quando viaggiamo effettivamente in paesi stranieri, possiamo consumare i comforts dell'essere a casa, e paradossalmente ciò significa che abbiamo anche la possibilità di sostare in un altro luogo (vale a dire un luogo trasmesso).

Il primo paragrafo ci aveva dimostrato che per impedire il formarsi di una vera e propria massa (composta da migliaia o da milioni d'individui che si radunano insieme) viene prodotta *massificazione* per migliaia o milioni d'individui, attraverso il loro consumare isolato: che il substrato «massa» viene sostituito dall'attributo «massificato». E, in questo paragrafo, avevamo scoperto lo specifico inganno dei media odierni, se non addirittura della nostra epoca. Inoltre, così avevamo capito, gli effetti di questo cosiddetto «secondo stadio del consumo di massa», quelli della privatezza apparente, sono così resistenti che noi, condizionati in tal modo, possiamo essere rilasciati e rimandati in libertà, persino nel brulichio di milioni d'individui: quelli che ci rilasciano non devono temere, nonostante che milioni di noi siano stati livellati fino all'intercambiabilità per mezzo del mangime dei media, che noi perdiamo con ciò il nostro pseudoisolamento, coagulandoci in una vera e propria massa. L'isolamento del nostro giocatore di *pachinko*, stretto a destra e a sinistra da vicini simili a lui, non rappresenta dunque un fenomeno isolato ma, al contrario, addirittura un fenomeno epocale. Dato che *la massa d'individui* (quella che Le Bon aveva ritratto e che al tempo della rivoluzione del 1917 era ancora una realtà) viene sostituita dalla *massificazione degli individui* (prodotta dai mass media), possiamo dire che «la massa è antiquata». I quadri sulla rivoluzione della Kollwitz sono documenti del passato. Questa sostituzione della massa con una massificazione prodotta è *il vero* evento rivoluzionario del nostro secolo. O meglio: controrivoluzionario, *ma anche la vittoria definitiva della controrivoluzione è, naturalmente, un evento «rivoluzionario».*

Appendice: *La massa fascista*
La massa come baluardo

Se si pensa al ruolo enorme che hanno svolto ancora ieri le folle, le masse fisicamente concentrate, per esempio durante i congressi di partito a Norimberga, ci si avvicina alla supposizione che queste masse allora – per così dire all’ultimo momento – avevano raggiunto il culmine del loro sviluppo. Ma questa conclusione sarebbe sbagliata. Il culmine fu raggiunto solo nel momento in cui l’immagine della folla fisica diventò superflua, in cui si poté rinunciare alle manifestazioni gigantesche. Persino Hitler e Goebbels avevano già capito che per mezzo della radio potevano essere coordinati ed effettivamente «massificati» una quantità incomparabilmente maggiore di uomini che non nelle spianate di Norimberga, per quanto colossali fossero. Così, nello sforzo di dare alle loro azioni di massa il massimo dell’effetto di massa, essi moltiplicarono ancora le loro dimostrazioni gigantesche, trasmettendole per radio. La televisione allora ancora non esisteva, i films della Riefenstahl non raggiungevano ancora tutti; ma la radio sì. *Senza di essa non sono pensabili i successi di massa di Hitler. Fascismo e radio sono correlati.* Le dimostrazioni che erano alla base delle «trasmissioni» davvero erano misure già obsolete: ultimi sforzi (nel momento della trasformazione della massa in massificazione, se non fatti persino dopo questo momento) di organizzare la massificazione degli uomini, che per mezzo della radio era completamente realizzabile, ancora una volta in uno stile invecchiato, cioè nella forma della concentrazione fisica degli uomini (persino in forma di presunto culto). Non si capiva ancora che il potere della copia rendeva superflua la realizzazione degli originali e per capirlo ci sarebbero voluti anni. Le dimostrazioni colossali, delle quali non si poteva ancora fare a meno, rappresentavano – infatti non ci sono solo *concetti ideologici* – *azioni ideologiche*, ritorni a un «modo di produzione sociale» già superato.

Carri armati lavorati a mano o missili prodotti in casa sarebbero stati non meno anacronistici di tali dimostrazioni colossali. Se queste ultime dimostravano ancora qualcosa, ciò era sì una trasformazione della massa, ma non il punto culminante di essa: *cioè la trasformazione della massa come potere in un baluardo contro questo potere.*

È evidente che quella che il fascismo organizzò non era «massa» nello stesso senso, quasi mitologico, con cui per un secolo si era usata tale espressione. Fino ad allora si era sostenuto, infatti, che fosse essenziale per la «massa» il fatto che essa, anche se generalmente amorfa e sonnolenta, poteva tuttavia occasionalmente, con improvvisa e massiccia forza d'urto, scuotere gli ordini stabiliti e dunque farsi *soggetto di storia*. Nonostante che i capi del nazionalsocialismo sembrassero assumere il mito della massa (infatti la adulavano, e la strutturarono in modo ch'essa divenisse per metà esercito e per metà comunità), niente restava così lontano da costoro come l'idea di aiutare la massa ad ottenere un tale status di soggetto di storia. Al contrario, con la «massificazione della massa», essi avevano lo scopo di trasformare quest'ultima in qualcosa di diverso dalla massa, anzi, proprio nel suo opposto: cioè in una *colossale truppa di guardia il cui compito consisteva nel proteggere loro, i capi, dalla massa (dunque da lei stessa)*. L'*esautorazione della massa era dunque ciò che mimarono* coloro che, allora, si fecero passare per salvatori della massa. E quello che in un primo momento, semplicemente a causa della sua imponenza, poté apparire come il punto culminante del potere di massa fu, al contrario, il suo punto più basso.

Questo è ciò che intendevo quando, poco fa, contestavo il fatto che abbia un qualche senso parlare di un «culmine della massa». Infatti «il punto culminante di massa» (perlomeno in senso quantitativo) si verifica proprio nel momento in cui si vuol privare la massa del suo potere. E si verifica perché essa dev'essere privata del potere. Se nell'anno 1933 gli avvenimenti di allora restarono invisibili a milioni d'interessati, il buffo della situazione consistette nel fatto che *la massa fu soffocata dentro se stessa* (per dirla con Goebbels: «fritta nel suo stesso grasso»); cioè che la massa fu confrontata con tanta massa che dovette avere l'impressione di trionfare *come massa*, mentre di fatto era adesso «sopraffatta da se stessa» (l'espressione brilla; ma brilla proprio in direzione della verità).⁵ Già allora la massa divenne un mezzo controrivoluzionario. E, come abbiamo visto, essa è rimasta tale e lo è oggi più che mai. Prima di tutto perché i mass media che si basano su tecniche di riproduzione hanno reso la massa manipolabile ancor più massificata; e poi perché la massa ora consiste soltanto nella massificazione dei singoli. Questo secondo motivo appare più importante: *è infatti evidente che una massa che rappre-*

venta ancora solo una qualità del singolo, in nessun caso è da considerarsi soggetto attivo di storia.

È questa è la situazione odierna. Perlomeno in quei paesi ad alta industrializzazione – la differenza tra Est ed Ovest è ancora una volta irrilevante – le cui popolazioni sono già trasformate, a causa dei mezzi di riproduzione, in milioni di eremiti di massa. E dato che gli eremiti di massa non si radunano più insieme, o perlomeno non hanno più bisogno di radunarsi, essi sono generalmente innocui, quasi tutti passivi, non rivoluzionari. Con il che si afferma – e anche questo vale di nuovo per i due emisferi – che *l'era della riproduzione è fondamentalmente una era non rivoluzionaria*. Si capisce da sé che, d'altra parte, sarà facile per quelle potenze che forniscono opinioni, atteggiamenti, emozioni *en masse* agli eremiti di massa, nei momenti in cui potrà sembrare loro più opportuno, per motivi politici, ritrasformare come per incanto la semplice «massificazione» in «massa» fisica: quella massa che, se ne avrà necessità, si potrà sempre rifabbricare in una notte.

Se oggi si presentassero demagoghi come Hitler o Goebbels, essi prometterebbero ai loro popoli, in *un unico* fiato, razionalizzazione e piena occupazione; anzi, propaganderebbero la razionalizzazione proprio come condizione preliminare della piena occupazione. Ma perché il condizionale? E se i loro popoli fossero così facili all'inganno com'era il popolo tedesco nell'anno 1933, inneggerebbero a questa doppia promessa, e, inneggiando, si butterebbero nel baratro. Ma, di nuovo: perché il condizionale?

1. *Le privazioni dell'operaio. «Chaplinite»*

Alla questione se l'operaio odierno sia ancora proletario o no, non si può rispondere solo con la constatazione se il suo *standard di vita* sia basso o alto – da questo punto di vista centinaia di milioni di operai non sono più proletari – bensì con la constatazione del suo *standard di libertà*. E quest'ultimo è di fatto talmente basso, che una risposta in proposito dev'essere affermativa al cento per cento. Privato di libertà egli non è soltanto per il fatto di essere escluso dalla proprietà dei «suoi» mezzi di produzione o dei «suoi» prodotti, ma anche perché non è in grado di misurare la totalità del contesto di produzione in cui è integrato; né di conoscere il prodotto finale e la destinazione di quest'ultimo (ambedue le cose restano in qualche modo «trascendenti»); né le qualità morali o immorali del «suo» prodotto; né chi ne beneficia, ne usa e ne rimane vittima. Tutto questo – incluso anche il suo stesso lavorare – ha luogo in certo qual modo dietro le sue spalle. Così accadde a me e alla squadra con la quale lavoravo, già più di trentacinque anni fa, in una fabbrica californiana.

L'unica cosa che vedevamo «davanti a noi» era il pezzo di prodotto ch'eravamo stati mandati lì a «trattare», che si avvicinava e poi subito riscorreva via da noi; e noi neppure desideravamo più né sapere né vedere di più, la curiosità ci era stata tolta artatamente; ci mancava ogni interesse per il nostro fare – perché poi avremmo dovuto sapere o vedere di più, cosa ne avremmo ricavato? Soprattutto, noi non dovevamo avere alcun interesse per ciò che eseguivamo, dovevamo lavorare senza scopo. Se uno di noi avesse domandato al caposquadra, o a chiunque altro,

qualcosa sullo scopo del nostro fare, nel migliore dei casi sarebbe passato per un tipo strano – *that's none of your damned business*, non sono affari tuoi – e un paio di anni più tardi, nel periodo di McCarthy, sarebbe stato considerato un *security risk*. Di fatto sarebbe stato anche sbagliato e un onore troppo grande per il nostro fare di allora, chiamarlo «lavorare». Dato che si svolgeva alla cieca rispetto allo scopo, si trattava piuttosto di una forma di *ginnastica*, alla quale eravamo costretti otto ore al giorno; una ginnastica che consisteva in esercizi a corpo libero sempre uguali a se stessi, o meglio: di «esercizi a corpo non libero», infatti, *in questi esercizi dettati dalla catena di montaggio, che cosa sarebbe stato ancora libero?* Alcuni decenni prima, Chaplin già aveva rappresentato «esercizi» di questo tipo nel suo film *Tempi moderni*, dove si mostra un uomo che, rincasando a sera dal lavoro alla catena di montaggio, *non è più abbastanza libero per liberarsi di questi movimenti non liberi*; e guarda sconcertato la danza delle sue mani ormai simili ad animali sconosciuti: «chaplinite». Si può davvero essere presi dall'angoscia se ci si rende conto che anche adesso, in questo momento, centinaia di milioni d'individui sono occupati a fare una simile ginnastica, e che queste centinaia di milioni sono persino grati per il fatto che a loro è ancora concesso di eseguirla, a differenza di milioni di meno fortunati, i disoccupati; e che costoro proclamano accanitamente il *diritto a questa ginnastica come un diritto politico fondamentale*, di fatto devono proclamarlo, perché senza questa futile ginnastica si troverebbero nel nulla, oppure – ma questo «fare» è solo *un camuffamento del non far nulla* – sarebbero seduti davanti al piccolo schermo, costretti a trangugiare giorno per giorno la pappa del tempo, che sempre si riaccumula innanzi a loro. E il nostro spavento aumenta ancora se pensiamo che questa ginnastica non può essere fermata e neppure corretta da alcun tipo di rivoluzione; che la nostra descrizione è altrettanto valida per il lavoro nei paesi socialisti che per quello nei paesi capitalisti; che dunque *con la modificazione dei rapporti di proprietà le conseguenze della tecnica non hanno subito né subiranno alcun cambiamento*, che il discorso sulla «umanizzazione del lavoro» e quello sull'«abolizione dell'alienazione» rimane e rimarrà definitivamente *pura chiacchiera*, fino a quando vivremo in un mondo tecnologizzato e che continua a tecnologizzarsi.

E con ciò vengo all'affermazione, oggi fatta così spesso con leggerezza e ripetuta a vanvera, che *i proletari non esistono più*. La verità

è che *oggi ne esistono più che mai*. Infatti, se non sono proletari quelli che trascorrono la maggior parte del tempo della loro vita con questi «esercizi a corpo non libero» – e tali sono quasi tutti gli operai salariati – e che alla fine della giornata hanno solo ancora la forza per i prodotti di svago forniti «gratuitamente» a domicilio;¹ o quelli che *sono esclusi persino da questa possibilità di lavorare senza libertà*, dunque i disoccupati: se questi non sono proletari, allora io non so più che cosa significa questa parola.

A ciò bisogna aggiungere che non è proprio così certo che il lavoro alla catena di montaggio rappresenti ancora davvero «lavoro» in senso classico. Infatti le nostre «prestazioni» come operai alla catena di montaggio non sono entità gestuali, azioni compiute in sé, alle quali possiamo abbandonarci così come il falegname si abbandona quando fabbrica un tavolo, o il boscaiolo quando abbatte il suo albero, o come il violinista si abbandona alla melodia. Piuttosto, la nostra prestazione consiste sempre solo di frammenti di un'attività, con i quali non possiamo mai identificarci, ma che siamo costretti a ripetere mille volte senza identificazione. E domani di nuovo. Dato che non ci concede la gioia né per il prodotto nascente né per quello finito, il lavoro alla catena di montaggio è qualcosa di assai peggiore, per non dire assai più maledetto, di quanto non sia stato ogni lavoro precedente. Esso soltanto ci rende proletari.

2. Automazione: la seconda disoccupazione

E tuttavia. Nonostante che questo lavoro alienato sia già veramente disumano; nonostante che sia impossibile farne a meno per ora; nonostante che nessun sistema politico possa avere interesse a farne a meno; e nonostante che nessuna rivoluzione politica sarebbe capace di farne a meno, esso non è ancora neppure il peggiore dei lavori. Con ciò, tuttavia, non intendo che esistano lavori che sarebbero fisicamente o intellettualmente più difficili del lavoro che ho descritto prima. Al contrario: quello a cui mi riferisco è un lavoro, se visto in modo superficiale, *molto facile*; un lavoro di fatto così facile che somiglia anche meno a quello che noi, da quando non siamo più pastori, abbiamo inteso come «lavoro». Esso è il peggiore piuttosto per il

motivo che ci deruba totalmente della libertà. In realtà la sua introduzione è di per sé una rivoluzione; e precisamente una rivoluzione che, sia pure non perfettamente sincronizzata, avviene contemporaneamente a Est e a Ovest. Parlo dell'*automazione*.

Ora, la maggior parte dei lavoratori odierni non appartiene ancora alla categoria dei servi dell'automazione. Ma il trend è inarrestabile: negli anni duemila, così si prevede, la maggioranza dei lavoratori saranno lavoratori dell'automazione. Questo naturalmente non significa che tutti lavoreranno come «volontari del lavoro» o nelle industrie automatizzate. Esiste infatti una regola ferrea dell'*inversione della proporzione*, che afferma che *con il crescente sviluppo dell'automazione il numero dei lavoratori richiesti diminuisce*. Detto in altro modo: è inevitabile che dall'automazione escano per così dire come «sotto-prodotto» milioni di disoccupati, e dunque di proletari.²

Ma, si dovrebbe pensare, se prescindiamo da questa probabilità e ci limitiamo a quei pochi fortunati che non soffocheranno nella pappa del loro tempo libero non desiderato, ma occuperanno effettivamente un posto nell'industria automatizzata, perlomeno *questi* avranno una possibilità, sia pur misera, di fare ciecamente «liberi esercizi ginnici». Ma no, anche questa ipotesi è troppo ottimistica. *Anche questi «fortunati» saranno condannati alla disoccupazione* ovvero lo sono già. Ciò suona assurdo, ma in realtà non lo è, perché la *disoccupazione* di cui si parla qui è di un tipo del tutto nuovo: cioè è una disoccupazione, *la cui durata è congruente con la durata del lavoro*; oppure, diciamolo tranquillamente, *è congruente con il lavoro stesso*. Ciò che intendo con questo è che coloro che sono occupati nelle aziende automatizzate – fa lo stesso che noi li chiamiamo «operai» o «impiegati», la differenza qui non vale più – durante il loro lavoro non saranno neppure costretti a fare quella «ginnastica» che prima avevamo segnalato come il massimo della inumanità odierna; no, non avranno neppure questa libertà. Piuttosto il loro dovere consisterà nel non fare in un certo senso *nulla*, continuamente immersi in una sdolcinata musica radiofonica. Naturalmente solo in un certo senso: infatti essi saranno occupati ad *aspettare* che forse (questo è solo un esempio) una comune luce verde, trasformandosi in rossa, annunci un guasto (ciò che non dovrebbe accadere mai e di fatto avviene soltanto ad ogni morte di papa). Questo «aspettare», essi *devono eseguirlo nel modo più concentrato*, e ciò, in senso psicologico, è qualcosa di unico. Essi sono

i «Lincei» dell'era industriale. La parola «aspettare» viene usata così volentieri, perché ha un doppio significato: non solo *aspettare che* o *aspettare se*, bensì, nella sua forma transitiva, *aspettare qualcosa*, il che indica la custodia attiva di qualcosa. Questo secondo significato viene suggerito a chi aspetta. *Colui che aspetta [der Warter] deve sentirsi come un guardiano [ein Wärter]*. Ma «guardiano» egli lo è solo in una minima percentuale dei casi. «Pastore dell'oggetto» sarebbe la denominazione più esatta per l'operaio dell'automazione. Ecco la bucolica odierna. In realtà, dall'antichissimo mestiere del pastore, tra le attività umane non ce n'è mai stata alcuna che, pur essendo veramente una maledizione, si sia così fondamentalmente differenziata dal «maledetto lavoro» (Mosè, 1.4) come la situazione dell'operaio automatizzato. *Persino il sudore gli resta negato*. Non sono affatto sicuro se si abbia il diritto di riunire il suo «far nulla» e il «faticare» del contadino che ara il campo sotto il concetto superiore di «lavorare». Di fatto, paragonato con la frustrazione dell'«occupato» dell'automazione, il lavoro alla catena di montaggio, descritto prima e che oggi ancora prevale, è pur sempre una occupazione divertente – si sarebbe quasi tentati di dire: degna dell'uomo – nonostante lo stato di cecità che produce. Infatti, tiene ancor sempre gli operai in movimento. Perlomeno *sembra* ancora un fare.

A ciò si aggiunge, come secondo *negativum*, il fatto che il «guardiano» aspetta che *non* si verifichi qualcosa. Io dubito che l'uomo sia capace di resistere sino in fondo a questa seconda negatività. Probabilmente, colui che aspetta con ansia il malaugurato accendersi della luce rossa, lo fa con altrettanta impazienza del poliziotto che gira per ore, al massimo della frustrazione, in attesa del manifestarsi di un delinquente che gli provi che la sua occupazione non è del tutto priva di utilità e di motivazioni.

Il terzo *negativum*, infine, – e questo terzo punto non sarà mai sottolineato abbastanza – consiste nella forzata *asocialità* dell'«aspettare». Mentre quelli che lavorano alla catena di montaggio si sentono ancora in qualche modo l'uno accanto all'altro, restano in contatto l'uno con l'altro (anche se soltanto in un *contatto simile a quello dei prigionieri in una galera*), i lavoratori dell'automazione devono «condurre» *la guardia in modo solistico*, no, neppure «condurre», dato che devono svolgere il loro compito stando seduti. *La condizione eremi-*

tica degli odierni consumatori (per esempio di televisione), che ho descritto nel primo volume,³ adesso corrisponde alla *condizione eremitica degli odierni lavoratori (dell'automazione)*. Di fatto, costoro non si trovano più accanto dei compagni; e se soffrono di sete sociale, invece che al vicino possono al più rivolgersi all'azienda stessa, cioè a un *oggetto*. Chissà se l'idea, con la quale siamo cresciuti noi che oggi abbiamo settanta o ottant'anni, e che per cent'anni aveva fornito la loro forza d'urto ai movimenti socialisti – cioè l'idea che i lavoratori dovevano sentirsi come «masse di lavoratori» e che soltanto allora, così facendo, essi avrebbero potuto sentirsi e agire come «solidali» e conquistare peso politico e libertà –, chissà se quest'idea non diventerà incomprensibile per le future generazioni, dato che la situazione del lavoro non conterrà più alcun accenno a un *team*, per tacere di una massa o di una classe? Non è certo un puro caso che le litografie di Käthe Kollwitz che rappresentavano le masse rivoluzionarie, un tempo giustamente famose, dopo che nel 1933 furono staccate dalle pareti in fretta e furia, non vi sono più state appese dopo il 1945. Il futuro rappresentato in queste immagini è divenuto passato prima di aver potuto diventare presente. Queste immagini hanno perduto la loro «verità», nessuno si riconosce più in esse. E chissà se domani molti lavoratori non «lavoreranno» in rapporto altrettanto eremitico con il mondo che li circonda, come oggi gli astronauti chiusi nei loro razzi? *E se già dopodomani i vocaboli «coscienza di classe» e «compagno», e forse persino la parola «lavoro», non diventeranno altrettanto antiquati e sconosciuti come già oggi il vocabolo «lavoratore» (sostituito dal termine ingannevole di «prestatore d'opera»)?*

E tuttavia domani i «nullafacenti» addetti all'attesa o alla guardia saranno i favoriti. Infatti non può esservi alcun dubbio che le aziende automatizzate si renderanno quasi *autonome*, cioè rinunzieranno il più possibile all'operaio. In Giappone esistono già *unmanned factories*. Ce ne saranno presto anche altrove, e così pure *unmanned offices*, dato che i computers odierni calcolano con rapidità circa un milione di volte maggiore⁴ (o forse anche milioni di volte, sì proprio milioni) di quella dei propri costruttori, se si pretendono da questi ultimi le medesime prestazioni; e dunque essi già adesso restano indietro, nel più pietoso dei modi, rispetto a ciò che hanno costruito.⁵ Innumerevoli prestazioni specialistiche, che ancora venticinque anni fa, quando stavo lavorando al primo volume di quest'opera, dovevano essere com-

piute da uomini, oggi possono, per la verità con maggior precisione e a un ritmo di lavoro moltiplicato per mille, venir sbrigate automaticamente. Il lavoratore non proverà più affatto la «vergogna prometeica» che ho descritta allora, la vergogna di essere meno perfetto dell'apparecchio (da lui servito). Di fatto questo Linceo di domani, seduto nella cabina del suo cosmo di apparecchi, non troverà l'occasione né sentirà il bisogno di paragonare la «sua propria prestazione» con quella della macchina. Questa infatti non lavora in vece sua, cioè in vece dell'individuo, ma al posto dell'intera maestranza, e ciò significa: la differenza della prestazione è divenuta troppo grande – alcuni complessi di macchine sostituiscono già cinquantamila lavoratori – perché possano ancora verificarsi paragoni in proposito. E tuttavia, nonostante la situazione degradante nella quale si trovano questi *dannati all'«attesa»*, essi *rappresenteranno l'élite dei lavoratori e degli impiegati*. Giacché – non facciamoci illusioni – la maggior parte dei proletari, per quanto «vogliosi di lavoro» possano essere, aspetteranno inutilmente di venire insediati come addetti all'attesa.

L'umanità si trasformerà in un unico, colossale *Lumpenproletariat*? E anche se – il che è del tutto improbabile – dovesse riuscire a conservare l'odierna società del benessere con una totale ristrutturazione del sistema sociale, con che cosa dovrebbero *occuparsi* questi milioni, da mattina a sera? È ridicolo credere che si potrebbe rispondere a questa domanda con proposte di educazione popolare. Non saranno essi esposti all'oceano del tempo libero? La domanda: «Che cosa dobbiamo fare?», alla quale hanno cercato di rispondere i migliori uomini del secolo passato e dell'inizio del xx, verrà forse sostituita con l'altra: «Con che cosa dobbiamo occuparci, noi e i nostri simili?». Dubito e contesto che questi milioni d'individui sapranno riempire il loro oceanico tempo vuoto con divertimenti o «cultura» o sport o sesso. E non perché sono uno zelatore, testardo e invidioso, dell'etica del lavoro. Niente è più lontano da me dell'asserire con l'indice alzato che solo quelli che si guadagnano la vita con il proprio lavoro meritano di vivere. Ma credo che l'uomo, senza il lavoro al quale è stato condannato, non possa vivere, ch'egli sia incapace di continuare a sopportare divertimenti *around the clock*. I consigli di coloro che non potevano più sopportare la miseria dell'umanità, si chiamassero Tolstoj o Lenin, sono *anch'essi* già antiquati di fronte alla situazione del tutto nuova dell'umanità. *Il problema non è più come dividere in modo giusto i frutti del*

lavoro ma come rendere sopportabili le conseguenze del non-lavoro. Per quanto ripugnante suoni la parola «formazione del tempo libero» io diffido della parola «formare», che fa parte della lista nera, quella delle parole proscritte – la parola «tempo libero» perlomeno indica chiaramente di che cosa si tratta. Naturalmente, neanch'io conosco la risposta.

Bei tempi ancora quelli in cui i lavoratori detti «prestatori d'opera» (i quali, tuttavia, non avevano mai la libertà di *prendersi* l'opera) erano ancora *presi* e *compresi* come lavoratori. Infatti la disoccupazione che attualmente ci minaccia farà sembrare innocua quella che regnava cinquant'anni fa. Se si pensa che già quella di allora era stata una delle cause principali del nazionalsocialismo, potrà mancare il coraggio di figurarsi quel che produrrà la disoccupazione imminente. Non è impossibile che le stufe a gas di Auschwitz (allora assurde da un punto di vista economico) potranno fornire i modelli per il «superamento» del fatto che, in confronto alle possibilità di lavoro, «esistono troppi uomini».

Ma il sovvertimento che oggi subisce il lavoro non si segnala in modo esauriente con la sola indicazione della razionalizzazione. Perlomeno altrettanto fondamentale della rivoluzione prodotta dall'automazione è quella che consiste nel fatto che oggi *mezzi e fini sono invertiti*. Dimosteremo tra poco che questi due sovvertimenti sono soltanto fattori di un unico sovvertimento. È vero che oggi avviene ancora che ogni singolo consideri il proprio lavoro come *mezzo* (per l'acquisto di beni di sussistenza, in senso lato). Ma mentre prima lo scopo del lavoro consisteva nel fatto di soddisfare i bisogni mediante la produzione di prodotti, oggi il primo bisogno è la produzione di posti di lavoro; la creazione di lavoro diventa il vero compito, lo *stesso lavoro diventa un prodotto da produrre*; diventa lo scopo, che può essere raggiunto solo così, con la produzione di prodotti intermedi. Questi nuovi prodotti si chiamano «nuovi bisogni», che, a loro volta, vengono prodotti per mezzo di un lavoro che si chiama «pubblicità». Quando questi nuovi bisogni sono stati prodotti, diventa anche necessario e possibile *nuovo lavoro come prodotto finale*.

Tuttavia, non *ad libitum*. Non soltanto perché il nostro «poter aver bisogno» non è *illimitato* (che cosa dovremo ancora desiderare dopo l'acquisto di una «macchina per scrivere utilizzabile sott'acqua?»); bensì,

soprattutto, a causa dell'inarrestabile ascesa della tecnica. A causa dell'inarrestabile perfezionamento della razionalizzazione e dell'automazione, il numero dei lavoratori necessari un tempo per una determinata mansione va continuamente diminuendo. *Il postulato della piena occupazione sarà dunque tantomeno realizzabile, quanto più alto è lo status tecnologico di una società.* Se certi politici mitteleuropei fanno credere di voler accrescere il livello tecnologico dei loro paesi perché solo così potrebbero garantire la piena occupazione, essi sono o incapaci di pensare o demagoghi. *Non è possibile programmare la più alta razionalizzazione, che fa diminuire il numero dei lavoratori richiesti, e al tempo stesso la piena occupazione.* In nessun altro luogo tranne che nella politica ci si potrebbe permettere un tale strafalcione logico. La dialettica odierna consiste in questa *contraddizione tra razionalizzazione e piena occupazione.* Ma nessun politico ha il coraggio di ammetterlo pubblicamente.

3. Il wQ

Analogamente allo IQ, si dovrebbe introdurre anche un wQ (*workers quotient*), la cui misura indicherebbe la percentuale di quelli il cui lavoro è indispensabile per mantenere in vita cento persone. wQ 100 significherebbe: ci vogliono cento uomini per mantenerne cento, il che suona ideale, dato che ognuno dovrebbe avere un posto di lavoro e, di conseguenza, lo avrebbe. Ma nel sistema capitalistico per tre motivi non si può pensare che questa «copertura» sia ideale.

In primo luogo non lo sarebbe perché, con il mantenimento della produzione, ogni posto di lavoro diventerebbe un *desiderandum* per un certo numero di disoccupati, e con ciò i lavoratori sarebbero indeboliti.

In secondo luogo perché la razionalizzazione, dunque la diminuzione dei posti di lavoro, viene auspicata allo scopo di aumentare il profitto.

In terzo luogo perché è più auspicabile che il 10 per cento sia sufficiente per mantenere il «100 per cento», cioè perché ogni singola azienda mira con il suo lavoro a far sì che il suo avere superi il suo dovere.

D'altra parte si aspira contemporaneamente all'utopia del Paese della cuccagna – wQ0 – cioè alla condizione in cui nessuno deve lavo-

fare più perché tutto il lavoro viene affidato alle macchine. Allo stesso modo WQ4 significa: ce ne vogliono quattro per assicurarne cento. Quanto più alto è lo status tecnologico di un paese, tanto più basso è il suo WQ. Dato che tuttavia il quantum di ciò che si ritiene indispensabile è di per sé relativo – quello ch'è indispensabile a Los Angeles e senz'altro superfluo a Calcutta – e dipende dal livello dello status tecnologico già raggiunto, ogni indicazione sui WQ va usata solo con riserva. Nella società capitalistica altamente industrializzata dovrebbe valere come regola: *N uomini non sono mai necessari per mantenere n uomini*. Sempre servono *n* uomini meno *x* per mantenere *n* uomini. Chi tenta di combattere la *disoccupazione* con la *rieducazione ad altri mestieri di quelli che sono stati «liberati» da un determinato lavoro* (come oggi si dice con termine così bello: adesso finalmente so cos'è la libertà!) usa la tattica di chi *affetta un salame*, dato che non prende in considerazione il fatto che con la razionalizzazione il WQ si abbassa non solo in una unica categoria ma nell'intera industria, cioè: *la razionalizzazione fa diminuire in assoluto i posti di lavoro*. Se questa regola non vale negli Stati socialisti, e se questi si vantano per la loro mancanza di disoccupazione, indirettamente si vantano del fatto che tale regola da loro non vale ancora, dunque di un segno della loro arretratezza tecnica.

Al WQ corrisponde l'HQ (*H = hour*), che indica quante ore un uomo deve lavorare per poter vivere. HQ24 significherebbe: per poter vivere deve lavorare ininterrottamente. HQ4: deve dedicare solo quattro ore del proprio tempo al lavoro. WQ e HQ diminuiscono simultaneamente. E questo non vale solo nell'industria (intesa in senso stretto) ma in generale. Ad esempio, per quanto riguarda il proprietario autonomo di un'azienda il cui tempo di lavoro (con l'aiuto degli apparecchi elettronici) è talmente abbreviato ch'egli può trasformarsi in un operaio a tempo parziale, anzi molto ma molto parziale, quasi in un «disoccupato» (HQ0). Questa *disoccupazione* è di tipo completamente nuovo, cioè una disoccupazione che *ci si può permettere*. Disoccupazione è dunque, in questo caso, *una tappa dell'ascesa sociale*.⁶

La «diligenza», che per millenni e ancora al tempo della mia giovinezza era naturalmente riconosciuta come una virtù – sulle pagelle scolastiche veniva persino menzionata con un voto speciale – ora è *antiquata*. In verità, essa passa ormai solo per una caratteristica non razionale, e per un modo di lavorare che fa sprecare tempo. Chi impiega due ore per una prestazione che potrebbe essere effettuata anche in un'ora, fa la figura del maldestro.

4. *Il trasferimento della voluptas laborandi, della voluptas concurrendi e della voluptas solidaritatis nell'ozio: lo sport. Nuova suddivisione del lavoro*

Quale via di uscita esiste oggi da questa situazione del lavorare e del non-lavorare? Infatti, nonostante che l'automazione non abbia ancora vinto su tutta la linea, il *lavorare* però è già oggi *defraudato* della *fatica di lavorare*, e non solo della fatica, ma anche del *piacere della fatica*, della irrinunciabile *voluptas laborandi*. La prova di esistere, che il lavoro un tempo ci forniva: «*Sudo*, dunque sono», ci è stata tolta. Da un lato, certo, sarebbe ardito sostenere che gli operai e gl'impiegati odierni abbiano nostalgia del lavoro di un tempo, tanto più faticoso, o addirittura che uno dei motivi del luddismo del secolo scorso sia stata la relativa (sottolineo: relativa) facilità del lavoro alle macchine. Ma in futuro la nostalgia della fatica, o perlomeno del *fare*, diventerà travolgente. Già mi vedo davanti i nostri pronipoti: pastori dell'automazione e disoccupati, che avranno nostalgia per il lavoro alla catena di montaggio, nonostante che esso consistesse esclusivamente di movimenti disumanizzanti alla Chaplin, perché comunque quel lavoro aveva ancora rappresentato un minimo di fare, dunque in un certo senso qualcosa di umano, e li aveva esonerati dalla fatica di dover uccidere il tempo da sé: *nemici dell'automazione*, che, naturalmente, risulteranno sconfitti come i loro antenati che, nel secolo scorso, davano l'assalto alle macchine. Gli obiettivi dei terroristi di domani saranno (non diversamente che gli obiettivi ufficiali degli Stati guerrafondai) le grandi concentrazioni industriali, giacché gli atti di violenza che oggi individui o gruppi cospirativi commettono spinti dalla disperazione per la «mancanza di senso» della loro vita o dalla speranza di una prova della loro esistenza, di un *ergo sumus*, questi *atti terroristici passeranno* – temo – *tanto più rapidamente nelle mani delle masse quanto più trionferà, senza poter essere contestata, l'automazione*.

Nel frattempo, tuttavia, occupati e disoccupati dovranno accontentarsi di recuperare con altri metodi le fatiche di cui sono stati defraudati. Di fatto ce n'è uno, e precisamente uno che si è dimostrato straordinariamente di successo: *lo sport*.

Senza un'analisi del lavoro odierno il ruolo dello sport resterebbe incomprensibile. «Cosa fa di solito la sera dopo il lavoro?» chiesi (già vent'anni fa) a un operaio di una fabbrica automatizzata a Marl, che fissava una luce verde. La sua risposta (durante la quale non interruppe quel suo guardare fisso): «Naturalmente il calcio. E, due volte alla settimana, naturalmente, sollevamento pesi», spiega meglio la mia osservazione di poco fa, che gli operai di oggi, segretamente, hanno nostalgia delle fatiche dei loro progenitori. Il doppio «naturalmente» nella sua risposta era del tutto naturale, giacché queste sue attività sportive di tempo libero per lui rappresentavano la compensazione naturale di quelle innaturali: in particolare l'attività troppo leggera che «colma» il suo «tempo lavorativo» (qui è proprio impossibile fare a meno delle virgolette). In effetti *la radice dello sport odierno è il lavoro odierno troppo leggero*. L'esistenza e lo sviluppo dello sport possono essere intesi esclusivamente come esistenza e sviluppo complementari. Il che vuol dire: *quanto più privo di fatica diventerà il lavorare* – e lo sviluppo in questa direzione è già cominciato all'inizio del secolo, per culminare ora nel lavoro dell'automazione – *tanto più l'uomo*, che «per sua natura»⁷ è fatto per lavorare, *deve recuperare la fatica a cui non può assolutamente rinunciare e la voluptas laborandi*, altrettanto *irrinunciabile*, legata strettamente a quella; dunque deve *trasferirla nel suo tempo libero*. (...) Mentre fino ad oggi questa espressione aveva indicato che l'esecuzione di un lavoro necessario per la fabbricazione di un prodotto veniva suddivisa in diverse fasi (naturalmente più o meno faticose) assegnate a più persone, qui la stessa espressione significa che la componente «fatica» viene *sottratta* a tutti questi momenti esecutivi del lavoro. Tale procedura è molto strana, perché contiene in sé una doppia libertà, o meglio *l'apparenza di una doppia libertà*. Libera appare 1) l'esecuzione stessa del lavoro, liberata appunto dalla fatica. Ma altrettanto libera appare 2) questa fatica separata, dato che procede, come gioco e divertimento, in modo del tutto volontario.

Ciò tuttavia è naturalmente privo di senso. Come già indica il doppio uso della parola «appare», ci troviamo di fronte a un doppio inganno. Infatti 1) «libertà dalla fatica» non significa *eo ipso* «libertà»; il lavoro senza fatica (come per esempio incollare buste o, appunto, il lavoro automatizzato) è tutt'altro che libero. E 2) l'ozio non è *eo ipso* una condizione di libertà, piuttosto la modalità dell'ozio è determinata dalla modalità di lavoro che ci è imposto, dunque altrettanto

forzata. Gli *hobbies*, che fingono di essere attività d'ozio scelte liberamente, sono determinati dagli oggetti che a tal fine vengono offerti come merci, e queste a loro volta sono determinate come *controtipi* dalla modalità del lavoro d'oggi. Non si capisce perché l'allestirsi da sé un impianto di minigolf (naturalmente con l'aiuto di pezzi prefabbricati) debba essere una «libera occupazione». Se trascorriamo le nostre vacanze *fish-spearing* o *windsurfing*, lo facciamo solo perché ci troviamo sotto la pressione di oggetti gettati sul mercato per amore dei produttori. Nei panni di turisti dediti al *fish-spearing* oppure al *windsurfing*, siamo impiegati dei fabbricanti che ci seducono a un'attività che, in quanto lavoratori, non svolgiamo mai: per esempio quella di «uccidere» o di affrontare «uno splendido rischio». Va aggiunto che, abituati a quello che vent'anni fa chiamai «terrore morbido» delle merci, noi non siamo assolutamente più capaci di occuparci da soli. (Che i nostri antenati ci siano riusciti meglio, di questo non sono poi tanto sicuro. È probabile che, specialmente durante l'inverno, essi abbiano soltanto vegetato e dormito più di noi, sopraffatti come siamo da tante impressioni). Sia come sia, oggi lo schermo televisivo è il nastro della catena di montaggio dell'ozio. Consumando, dobbiamo tenere il passo con la sua velocità. In breve: ozio, consumo e sport ci sono imposti come il lavoro. La nostra esperienza di lavoro e d'ozio non è dunque, come sembra a prima vista, una doppia libertà; piuttosto è una *doppia illibertà* che, presentandosi sotto forma di una doppia libertà, è la *menzogna esistenziale dell'epoca*.

5. Risarcimento per mezzo dello sport

Ma con ciò non si esaurisce l'effetto di compensazione dello sport. Ci sono ancora altri difetti dell'odierno lavorare che vengono risarciti per mezzo dello sport.

Mentre, come operai alla catena di montaggio, noi siamo defraudati della possibilità d'identificarci con la nostra attività e di vedere con i nostri occhi il risultato del nostro lavoro, come sportivi – corridori, nuotatori, sciatori – non solo siamo capaci d'essere tutt'uno con il nostro agire (nel più lieto dei modi), ma persino incapaci di *non* esserlo. E non basta. Ciò che manca all'operaio d'oggi – un difetto a cui si è sempre cercato di por rimedio, qui con l'introduzione del

lavoro a cottimo, lì con la «competizione socialista» (stachanovismo) è il *momento agonale*, cioè la possibilità di entrare in concorrenza, il piacere di essere in concorrenza, e l'avidità di vincere in concorrenza. Quello che i filosofi triviali del capitalismo, in particolare nei loro appelli ai piccoli imprenditori, rimproverano ai socialisti⁸ – ch'essi vogliono abolire la possibilità della libera concorrenza –, questo passo l'industrialismo, con l'introduzione di tecniche di lavoro disumanizzanti (tecniche che sono state riprese invariate dagli Stati socialisti), l'ha già fatto per propria iniziativa e da molto tempo. Nelle fabbriche la possibilità dell'ἄγών (per non parlare del piacere dell'ἄγών) è stata quasi del tutto abolita. Il ruolo del lavoro a cottimo è irrilevante. Vale di nuovo ciò che abbiamo detto poco fa della fatica: che sta avvenendo uno *spostamento*. Dato che mancano le possibilità di competizione durante il lavoro, e dato che è impossibile rinunciare sia all'avidità di concorrenza che alla *voluptas concurrendi*, quest'ultima viene *spostata nel tempo libero*, di nuovo nello *sport*, che rappresenta *la concorrenza di coloro che sono esclusi dalla vera concorrenza*. Nello sport si può ancora, anzi addirittura si deve vincere, tanto individualmente, quanto collettivamente. *Lo sport è la valvola dell'avidità di concorrenza*, è «concorrenza per il popolo».⁹

Ma neppure con ciò l'effetto di sostituzione esercitato dallo sport è ancora esaurientemente rappresentato. Infatti bisogna aggiungere – e questa è la sua terza funzione – ch'esso offre la possibilità agli operai (o a questo li condanna) di avvertire e sfogare una volta alla settimana quel senso di unità e di solidarietà (molto poco gradito alla classe dominante) ch'essi dovrebbero provare nei locali della fabbrica, e adesso invece è trasferito su un altro piano, del tutto innocuo (a volte persino in un campo sportivo messo a disposizione da uno degli imprenditori). *Lo sport – come appagamento, per competizione, della sete di solidarietà – è ben visto, se non addirittura incoraggiato*. Adesso, come calciatori, essi sono solidali col loro club calcistico o, come ciclisti, con la loro società ciclistica. E lo sono anche quando non partecipano di persona alla partita e alla corsa ma, come amici o membri di famiglia, si limitano a guardare a bocca aperta e a gridare a squarciagola, o anche solo quando fanno il tifo davanti allo schermo televisivo. Allora sono solidali appunto *come* soci o simpatizzanti dei Brooklyn Eagles o dei parigini Vélos de Rougemont. E cioè *non* come proletari. *A fondamento di tanti falsi «come» stanno sia a Est che a Ovest manipola-*

zioni ideologiche efficacissime. Il detto molussico «Lo sport è contro-rivoluzionario» non è affatto così ingiustificato.

Va ancora aggiunto probabilmente (ma ciò va a parare allo stesso punto) che *lo sport permette a chi lo pratica di provare quei sentimenti d'inimicizia che, generalmente, gli vengono negati*; o meglio, lo condanna a sfogare su un falso oggetto le energie represses dell'odio politico. E non soltanto si sostituisce l'oggetto dell'inimicizia, ma addirittura tale sentimento viene sublimato in quello meno serio del mero antagonismo. Che ciò valga anche per l'Est, dove si dice che non esistano più classi, e dunque davvero non dovrebbe più essere necessario alcun surrogato dell'odio di classe; che anche lì siano promossi ufficialmente nello stadio sportivo l'entusiasmo di massa e l'odio di massa, e venga sviluppata persino una industria della concorrenza, è un brutto segno.

Una volta poi che questi pseudoaffetti sono stati prodotti, possono anche essere *ritrasformati* – e con ciò facciamo un passo avanti – *in pseudoaffetti politici*. Recentemente nell'America centrale un incidente sportivo è degenerato in una vera e propria guerra. Le urla bestiali che interrompevano e concludevano i discorsi di Goebbels (sia le urla di odio contro «il bolscevismo e l'ebraismo mondiale» che le urla di solidarietà per la guerra totale) erano state provate in precedenza sui campi di calcio. Anche l'urlo sportivo, infatti, già suona «micidiale». Che i più famosi raduni del nazionalsocialismo abbiano avuto luogo nello Sportpalast di Berlino, ha un significato insuperabilmente simbolico, nessun romanziere avrebbe saputo inventare di meglio. Tutto ciò, ovviamente, vale anche per l'urlo delle manifestazioni per il Primo maggio all'Est e per le *Party Conventions* negli Stati Uniti.

Riepiloghiamo. Il processo ha tre fasi;

1. Vengono supposti autentici affetti politici di solidarietà e d'inimicizia.

2. A questi sentimenti vengono sostituiti subdolamente nuovi oggetti, che vengono trasformati in (inautentici) affetti sportivi. In quanto tali sono incomparabilmente più intensi di tutti gli affetti o le emozioni «natural»; nessuno infuria per rabbia naturale in modo tanto disumano, come durante una partita di calcio.

3. A questi affetti inautentici, divenuti più intensi, vengono sostituiti nuovi (pseudo)oggetti politici: invece che per la sua squadra il tifoso di calcio ora urla a squarciagola per il suo Reich e per la guerra totale; invece che inveire contro la squadra avversa, adesso inveisce contro il bolscevismo e l'ebraismo mondiale.

6. *La rivoluzione tecnica, unica vera rivoluzione della nostra epoca. Economia pianificata: il sistema fatto a misura della tecnica*

Torniamo infine alla nostra domanda iniziale, cioè se quelli che oggi lavorano siano ancora «proletari»; e alla nostra risposta che sì, essi lo sono a causa di molteplici privazioni. Naturalmente queste privazioni non sono fatti prevalentemente politici. Sono piuttosto effetti dell'unica autentica e globale rivoluzione che ha avuto luogo nella nostra epoca e che, a differenza di una certa altra, continua davvero come «rivoluzione permanente»: *la rivoluzione della tecnica*, che resta «neutrale al sistema» e dunque, sia di qua che di là, ha stabilito la sua dittatura in uguale misura; e che *rimane anche dopo rovesciamenti politici una costante*, continuando a svilupparsi freneticamente come se non fosse accaduto assolutamente nulla. Se addirittura proprio il livello di tecnica raggiunto, non corrispondendo più alla struttura politica finora vigente, non è la molla che mette in moto la rivoluzione politica. Forse le note rivoluzioni della nostra epoca, che si sono presentate come politiche, se non addirittura come eventi di salvezza, si sono solo travestite, o nel migliore dei casi sono state fraintese, come tali. In realtà i cambiamenti ubbidivano a esigenze tecniche; e non sarebbe esagerato sostenere che *politica sia già ideologia*, anzi, che forse persino *programmi economici ormai non siano altro che sovrastrutture costruite su «technological requirements»*; che le dittature, sotto le quali milioni di persone devono trascorrere o stentare o sacrificare la loro vita, siano esse stesse rese schiave dalla dittatura della tecnica.

Ciò che unisce Washington a Mosca non è certo un qualcosa chiamato «filo rosso», bensì il fatto che entrambe non possono più esistere senza la tecnologia del telefono (e dei reattori nucleari ecc. ecc. ecc.); *il fatto che entrambe stanno sotto il dettato della tecnica*, ovvero dei tecnologi. Se, com'è incontestabile, i programmi politici della maggiore parte dei paesi si differenziano fra loro in modo ancor sempre notevole, nonostante che la dittatura della tecnica sia uguale ovunque, questo non è un argomento contrario alla nostra tesi. Tali differenze discendono piuttosto da situazioni politiche, sociali ed economiche nelle quali la tecnica ha via via fatto irruzione. Ma una volta che vi è penetrata per davvero, allora di giorno in giorno vale sempre meno il fatto ch'essa si sviluppi nell'ambito politico. Piuttosto si veri-

fica qui un vero e proprio rovesciamento e cioè *l'importanza della tecnica prende un tale sopravvento, che ogni accadimento politico finisce per svolgersi nel suo ambito*. Conformemente a ciò, gli Stati che provengono da passati diversi si fanno tanto più simili l'uno all'altro, quanto più si mantiene (e si accresce senza tregua) il predominio della tecnica. Sarebbe stolto sperare che le illibertà (descritte sopra) scompariranno con la fine del capitalismo che forse un giorno avverrà, dato che queste illibertà sono conseguenze della tecnica assai più che dei rapporti di proprietà. Forse al contrario occorre domandarsi – il che, naturalmente, per ogni credente socialista è una questione terrificante, deprimente o provocatoria – se la tecnica che agisce all'interno di una economia di piano programmaticamente centralizzata (tecnica dunque, per le cui esigenze la pianificazione è obbligatoria) non mira al soddisfacimento dei bisogni umani (cosa in cui consisteva l'obiettivo originale dell'introduzione della pianificazione) come l'economia capitalistica, finalizzata al profitto. E se forse persino la tecnica funzionante all'interno di un'economia non pienamente centralizzata ma strutturata ancora in modo pluralistico (che agli occhi dei pianificatori centralistici deve sembrare sciatteria) non lascia comunque ancora aperti certi varchi, attraverso cui passano (naturalmente non progettate, ma tacitamente accettate) le ultime possibilità di libertà. Rimuovere questa domanda, che anche alle mie orecchie suona ultrareazionaria e scandalosa, per il semplice fatto ch'essa viene confermata (ovviamente non nell'interesse della libertà di chi lavora) dai portavoce della reazione, non dimostrerebbe solo prevenzione, ma anche *viltà*. Sia come sia, la *convergenza dei sistemi*, che avviene già da lungo tempo (e per la verità non è stata scoperta da me) è *inarrestabile*. Questa convergenza causata dalla tecnica è *la* rivoluzione che si sviluppa in modo permanente. Ed essa non si muove nella direzione delle *libertà dell'uomo, bensì nella direzione del totalitarismo degli apparecchi*. E, come pezzi di questo mondo di apparecchi, noi uomini siamo, nel migliore dei casi, proletari. O, probabilmente, qualcosa di molto peggio.

1. *Il sogno delle macchine*

Il trionfo del mondo degli apparati [*Apparatenwelt*] consiste nel fatto che esso ha cancellato la differenza tra forme tecniche e sociali, rendendone infondata la distinzione. L'apparato di un'azienda, che per funzionare deve coordinare il rendimento di ogni gruppo di lavoro con quello di tutti gli altri gruppi, e che contiene in sé, come pezzi propri di questo stesso apparato, innumerevoli apparecchi – dal telefono alla macchina a schede perforate – è «apparato» in senso altrettanto letterale quanto l'oggetto fisico-tecnico che generalmente viene così denominato; anzi lo è persino in grado maggiore, poiché l'ideale dell'apparato è tanto più perfettamente realizzato quante più energie e rendimenti una struttura riunisce in sé. In effetti, i singoli apparati «in senso letterale» restano incapaci di funzionare in modo sensato finché non vengono coordinati in un tutto perfettamente funzionante come l'«apparato». Giacché viene loro a mancare la materia prima, nonché la motivazione per lavorare e la possibilità di smerciare. Quella che oggi chiamiamo «dottrina aziendale» per sua tendenza non è nient'altro che il tentativo di riunire i due tipi di apparato in una unica disciplina. In ogni caso il buon funzionamento dei macroapparati è la condizione per la riuscita dei microapparati che, visti dalla prospettiva dei macroapparati, si riducono al ruolo di meri pezzi di apparato. Ma, esattamente nello stesso modo, anche ogni macroapparato, se vuol funzionare e funzionare bene, dal canto suo deve accordarsi ad altri, e in definitiva persino a tutti gli altri macroapparati. Con ciò si afferma, per quanto una tale conclusione possa apparire fanta-

siosa, che gli apparati fondamentalmente mirano a uno «*stato ideale*», uno stato nel quale esista ancora soltanto un apparato unico e perfetto, dunque *l'apparato*: quello che raccoglie e «supera» in sé tutti gli apparati, quello nel quale «tutto funziona bene».

Siamo con ciò arrivati a uno dei concetti chiave della nostra riflessione. Il mondo odierno degli apparati è di fatto solo *ex futuro*, comprensibile solo per questa idea che gli è congenita come obiettivo. Perciò dobbiamo cercare di chiarirci le idee su questo stato cui si tende; almeno sulla tendenza verso questo stato.

2. L'equazione «apparato = mondo»

Se tutti gli apparati si fossero fusi in uno solo – e in ciò consisterebbe lo stato suddetto – allora l'asserzione «tutto funziona bene» non significherebbe soltanto, come ha significato fino ad oggi, che all'interno di un apparato isolato non si verificherebbe più alcun errore, ma che per l'apparato non esisterebbe assolutamente più un «fuori» (o tanto poco quanto era esistito un «fuori» per i sistemi filosofici): che esso ormai sarebbe riuscito a incorporare tutto, a riunire in sé tutte le funzioni pensabili, ad assegnare a tutte le cose esistenti la loro propria funzione, a integrare in sé, come propri funzionari, tutti gli uomini nati nel suo ambito; in breve, la frase «tutto funziona bene» andrebbe a parare nell'equazione «apparato = mondo». Per la verità questo oggi non si è ancora verificato, oggi gli apparati si sono appena avviati sulla strada che porta verso questa equazione, anche se si considerano già come «candidati», come parti dell'«apparato universale» in divenire.

E non vedono così solo se stessi ma anche si vedono a vicenda; e non solo, ma così vedono ogni cosa esistente. Se si abbozzasse una «ontologia degli apparati», se dunque ci si domandasse come gli apparati concepiscono ciò che è, ovvero che cosa rappresenta per loro l'«essente», la prima risposta di base sarebbe: ogni cosa viene da essi percepita come una parte potenziale di apparato. O meglio: *soltanto ciò che rivela di potersi eventualmente qualificare come parte di apparato viene registrato e riconosciuto come «essente»*.

3. *Ontologia della rapina*

Non accade mai che essi, gli apparati, si rivolgano a materie prime, energie, cose, uomini come a «componenti di sé»; accade soltanto che li pretendono. Nella loro ontologia persino al più comune dei modi di dire, «le cose esistono», non corrisponde più nulla; «dare», «dati di fatto», «data» per loro restano sconosciuti. Ciò che non si qualifica come «cosa da prendere», come preda, non lo classificano «essente»; i termini «essente» e «prendibile» dal loro punto di vista sono intercambiabili: «esse = capi». «Mondo» è dunque il nome di un *potenziale territorio di occupazione*; energie, cose, uomini sono soltanto possibili materiali di requisizione. Materiali che per essi acquistano validità, in senso stretto, solo dal momento in cui sono soggiogati e integrati, dunque costretti a funzionare insieme. Non ha alcuna importanza se gli apparati usano la loro preda come materia prima, come pezzi di macchina nel senso più stretto, o come consumatori; infatti sia la materia prima che il consumatore fanno parte del processo meccanico. In senso stretto, anch'essi sono «pezzi di macchina».

Quello che certe volgari teorie meccanicistiche sul mondo nel secolo scorso avevano spacciato come descrizione dell'effettiva condizione dell'universo, sostenendo cioè che quest'ultimo è una totalità funzionante a mo' di macchina, questa supposizione adesso la tecnica l'ha resa un suo obiettivo; per essa l'universo *deve* diventare macchina. La luna, che un tempo splendeva in modo amichevole, adesso – trasformata in una stazione televisiva di relè – può servirci come segnale per innumerevoli altri pezzi del mondo che, con altrettanta evidenza, ci provano che questo nostro universo si sta trasformando in una macchina.

4. *Il regno della beatitudine*

Analogamente, la teoria dell'*homme machine* del filosofo francese Lamettrie – cioè che noi uomini siamo simili a macchine – si presenta ora nel postulato rovesciato, che sostiene che noi uomini dobbiamo farci simili a macchine, ovvero trasformarci in macchine o in pezzi di macchina di macchine più grandi e infine *nella* macchina.

Tutte le macchine sono programmate a priori per questo stato finale, nel quale non esisteranno più macchine singole giacché tutte saranno riunite, come pezzi di macchina, nel grembo dell'unica macchina beatificante. Da sempre esse hanno sognato questo *regno meccanico-eschatologico della beatitudine* e ancora oggi continuano a sognarlo, giacché, fino a quando saranno ancora sotto la maledizione del dover lavorare individualmente, o in ogni caso non ancora in coordinazione e accordo totale, non avranno raggiunto il loro rendimento ottimale e, con ciò, compiuto la loro missione. Dunque persevereranno ancora, senza beatitudine, nello stato del «peccato tecnico». La formula panteistica di Spinoza *individuatio sive negatio* (essere separati significa essere imperfetti) è il loro credo d'infelicità. O, detto in modo metafisico: dato che le macchine sono per natura espansioniste e integraliste, dunque ardono dal desiderio di non lasciare incompiuta alcuna prestazione, anzi sono assolutamente incapaci di *non* assumere tutte le funzioni che sono in grado di eseguire, non avranno raggiunto il loro obiettivo finché resterà ancora qualche residuo: cose o uomini «ex-centrici» che continuano a esistere *fuori* dalla macchina; energie di outsiders sleali o prestazioni capaci di sottrarsi alla presa dirigistica; *vacua*, che continueranno con successo a opporre resistenza all'impiego totale; rifiuti, che rifiuteranno di cedere per l'ennesima volta le loro ultime scorte come materie prime o fonti di energia. Ogni minimo grumo di mondo non ancora occupato ai loro occhi sarà motivo di tormento, ogni minimo pezzo di universo rimasto ancora a distanza stellare una occasione sprecata, anzi, un incarico mancato, un dovere mancato e dunque una macchia d'infamia. Della beatitudine diventeranno compartecipi solo nel momento in cui avvertiranno che lo *ἐν καὶ πᾶν* è diventato realtà, che il *deus sive machina* è risorto nella sua gloria, dunque *la* macchina si è messa in moto; e che adesso anche loro, le macchine umiliate ad essere pistoni, viti o materia combustibile, funzioneranno insieme a lei e in lei, completamente e senza ostacoli.

5. Il dominio totalitario

La catastrofica pericolosità di una siffatta macchina universale, è evidente. Se si realizzasse la totale interdipendenza fra tutte le sue parti – e ciò avverrebbe se tutti gli apparati si degradassero a parti

di apparato – qualunque guasto di un singolo pezzo coinvolgerebbe automaticamente e dunque paralizzerebbe l'intero apparato, mettendolo fuori uso. Manifestamente, è nell'interesse della stessa «macchina totale» di non diventare «totalmente totale» ma di mantenere un'autonomia dosabile dei propri pezzi, cioè di assicurare a se stessa una relativa indipendenza dai propri pezzi. La sua massima totalitaria nei confronti dei singoli pezzi suona: «Ho un assoluto bisogno di te, ma in caso di emergenza non ho bisogno di te». Ma non possiamo approfondire qui ulteriormente questa «dialettica», che fa parte della «sociologia degli oggetti».

Una generazione fa si cantava un ritornello – le SA lo avevano portato sulle strade della Germania – che suonava: «... e domani il mondo intero». Questo inno stridente al dominio totale, oggi noi non lo possiamo più sentire. Ma se avessimo orecchie fatte a misura del mondo attuale, quelle parole invece le udremmo oggi proprio come allora: cioè le udremmo nel fragore delle macchine, persino di quelle che oggi lavorano silenziosamente. Infatti, questo ritornello era nato dall'officina della tecnica, di quella tecnica il cui dominio è oggi indiscusso come allora se non anche di più; ed era stato concepito lì, già molto tempo prima che esistesse la parola «nazionalsocialismo». Per quanto ciò possa suonare spaventoso, quello che hanno fatto le SA non è stato altro che raccogliere il ritornello dalle labbra d'acciaio delle macchine; per poi, stordite dal suo veleno, marciare a passi rimbombanti come pezzi di macchina verso la grande macchina dello Stato totale.

6. Condizione finale monocratica

Se esistesse una «sociologia degli oggetti», il suo assioma suonerebbe: «Non esistono apparati singoli». Piuttosto, ognuno di essi è uno *ξῶον πολιτικόν*; e al di fuori della sua «società» resterebbe inservibile, isolato come un mero oggetto Robinson. Tuttavia, in tale contesto, la parola «società» non indica soltanto un qualcosa di simile a se stesso, non soltanto i milioni di apparati che funzionano simultaneamente o la loro somma, bensì un correlato che si avvicina all'apparato in senso morfologico, un involucro fatto di materie prime, produttori, consumatori, apparati gemelli, canalizzazioni di rifiuti, che circonda l'apparato, lo pulisce, e lo purga: in breve, un *ambiente*.

E dato che il perfetto funzionamento dell'apparato individuale sarebbe assicurato solo se il suo «ambiente» funzionasse in modo altrettanto impeccabile che il suo, questo ambiente è considerato come un apparato. Se un apparecchio materiale isolato (che come sappiamo è immaginario) si chiama «apparato *a*», se «mondo» si chiama quell'azienda dalla quale l'apparato *a* attinge e all'interno della quale esso funziona e lavora, allora vale quanto segue: l'apparato *a*, per rendere al massimo, non può che desiderare un mondo che sia esso stesso un apparato, cioè un megapparato *a* che gli «stia» come se gli fosse fatto su misura, o come una sua copia; che insomma rappresenti il suo complemento e ampliamento strutturale e funzionale. Ciò naturalmente è più facile da desiderare che da fare, anzi questo desiderio di un megapparato che gli «stia» in maniera ideale, è destinato in sostanza a restare irrealizzabile: infatti, singoli apparati (da *a* all'infinito) che possano pretendere un monopolio per formare il mondo in cui funzionano a copia della propria immagine, sono tanto pochi quanto i singoli individui umani che possono tagliarsi su misura il mondo intero. Ogni apparato deve piuttosto accontentarsi di dividere questo mondo con gli innumerevoli propri simili (da *a* all'infinito). Il coordinamento dei micro- e macroapparati può riuscire veramente perfetto solo se tutti i microapparati si riuniscono, autonegandosi, in una «comunità popolare di apparati»; cioè se essi s'impegnano per la vittoria di un unico macroapparato, per il predominio di una condizione monocratica nella quale ognuno dovrebbe sacrificarsi ad essere un mero pezzo di apparato, acquistando tuttavia, grazie a questa umiliazione, la perfezione delle sue funzioni. Questa lotta per la «comunità popolare» invero non è ancora vinta, ma già da tempo ha avuto inizio (in fin dei conti, forse da quando è esistito il primo apparato) e fallire di certo non può più.

1. *L'espansione delle macchine*

Poco tempo fa, negli Stati Uniti, è accaduto qualcosa che non solo nel trantran delle sensazioni e delle cronache quotidiane è risultato assai poco quotidiano, ma che per tutti coloro che tentano di confrontarsi filosoficamente con i problemi della tecnica, specie con quelli della centralizzazione e della pianificazione, è stato di estrema importanza. Parlo di quel collasso della rete della centrale elettrica nel Nord-est degli Stati Uniti e nell'estremo Sud-est del Canada che ha avuto come conseguenza una paralisi, durata molte ore, di un territorio popolato da milioni di persone. Ciò che possiamo imparare da questo evento si può capire solo se facciamo un paio di riflessioni preliminari sulla natura della tecnica in generale e, più precisamente, delle macchine e degli apparati in generale. Sottolineo l'espressione «in generale» perché, in questo contesto, si tratta di riflessioni di natura fondamentale, cioè tali da restare indipendenti dalla spaccatura del nostro mondo odierno in due diversi sistemi economici e sociali, i cui risultati, dunque, o valgono sia di qua che di là, oppure non valgono né di qua né di là. Compendierò le mie riflessioni in dieci tesi.

Prima tesi: le macchine si espandono. A ogni singola macchina è innata (se si può usare metaforicamente l'espressione di Nietzsche) la «volontà di potenza». Non sottostare a tale volontà non è in potere di alcuna macchina. Ognuna è, lo voglia o no, intenzionata a diventare maggiore di se stessa; infatti ognuna tende con forza a una condizione nella quale i processi esterni indispensabili al suo funzionamento e

alla durata delle sue prestazioni (manutenzione delle macchine, immissione del materiale, approvvigionamento di energia, prelevamento del prodotto, produzione della domanda, andamento del consumo ecc.) si svolgano con la stessa precisione macchinica; il che significa, al tempo stesso, che tali processi esterni devono costituire un tutto funzionale a quelli interni alla macchina stessa.

Seconda tesi: l'impulso espansionistico delle macchine è insaziabile. Supponiamo una macchina (M₁) alla quale sia riuscito di collegare alle proprie funzioni il suo «ambiente» (cioè i processi che la circondano, indispensabili al suo funzionamento) e di sincronizzarlo con esse, in modo che tutti questi processi rappresentino un unico complesso di funzioni di grado più elevato, dunque una megamacchina M₂. Che cosa accade al momento di questa fusione? Risposta: una iterazione. Quell'impulso espansionistico, per cui già la macchina M₁ si era trasformata in macchina M₂, ora torna a manifestarsi al più alto livello, ossia su scala maggiore. Anche la macchina M₂ adesso tende con forza – e non può non farlo – ad acquisire a se stessa quei processi che sono i presupposti del suo funzionare, in modo che questi si svolgano in maniera altrettanto precisa, altrettanto calcolabile e altrettanto macchinale del suo proprio. In breve: la macchina M₂ si espande a sua volta e diventa una macchina più grande, la M₃. Superfluo sottolineare che tale espansione si manifesterà anche in una terza fase, e poi in una quarta e così via, che dunque all'«iterazione» di questo processo non è posto, in linea di principio, alcun limite.

Terza tesi: il numero delle macchine esistenti diminuisce. Naturalmente tale asserzione, se posta isolatamente, sarebbe assurda; ogni casalinga che compra la sua lavatrice, ogni *teen-ager* che paga a rate il suo motorino, sa che il numero di questi oggetti cresce di giorno in giorno; tale aumento procede addirittura in modo così rapido che si potrebbe parlare di una «esplosione di apparecchi» (analoga all'«esplosione della popolazione»). Noi però non formuliamo la nostra tesi come asserzione isolata, bensì in collegamento con la nostra teoria dell'espansione. E in questo contesto essa non è priva di senso, perché ciò che vale per la singola macchina M₁ (che avevamo preso come nostro primo modello), cioè, ch'essa attraversa gli stadi II, III, IV ecc., naturalmente vale per ogni altra macchina. In altre parole,

ogni macchina, per lavorare in modo ottimale, o deve tentare di conquistare il proprio ambiente, inducendolo a coordinarsi con lei e a formare con lei un'unica megamacchina, oppure – e ciò accade in novantanove casi su cento – deve inserirsi in un'altra macchina più grande. Dunque noi non dobbiamo partire da una singola macchina, come abbiamo fatto una volta in modo non dialettico, bensì dal parco macchine, costituito dalle macchine che già oggi lavorano insieme (anche se non sono ancora fuse in una macchina totale). Se ogni macchina, per preparare la propria sopravvivenza e migliorare il proprio funzionamento, si è unita in cameratesca promiscuità con le altre macchine (in definitiva, con tutte le altre), chiaramente non ha più senso considerare, dal punto di vista di una singola macchina M_1 , una singola macchina M_2 come un'«altra» macchina. In tal caso non si può più decidere dove una macchina finisce e comincia l'altra. Piuttosto allora è lecito parlare, anzi, si deve parlare, invece che di due macchine di *un'unica* macchina, e ciò significa appunto – *quod erat demonstrandum* – una «diminuzione del numero delle macchine».

Quarta tesi: le macchine «si declassano». L'ultimo stadio del processo dialettico che risulta dal «principio delle macchine» non è ancora raggiunto con la diminuzione del numero delle macchine. Ciò che sta accadendo non si esaurisce nel numerico. Piuttosto si manifesta una vera e propria trasformazione dialettico-qualitativa. Cioè, con il loro ingranarsi l'una nell'altra le macchine si trasformano; si può addirittura dire che si trasformano in qualcos'altro. In qualcosa d'inferiore.

Che cosa s'intende con ciò? Naturalmente, non ch'esse valgano meno delle macchine di ieri o che peggiorino di giorno in giorno; al contrario ch'esse migliorano progressivamente (se la loro obsolescenza non viene pianificata). Né s'intende che diminuisce il prestigio sociale delle macchine (o dei proprietari delle macchine), anche se, per la verità, questo talvolta può essere il caso (possedere un'automobile non significa più nulla); ma in generale non lo è. Piuttosto s'intende che le *macchine*, proprio a causa della loro interdipendenza e collaborazione, smettono di essere macchine, che «si declassano ontologicamente», cioè diventano *pezzi di macchine*, pezzi di megamacchine; che dunque diventano inferiori perché la dignità delle parti singole è sempre inferiore a quella della totalità di cui fanno parte. Ciò che vale per noi uomini – che, se siamo ridotti a mere «rotelle d'ingra-

naggio», perdiamo la nostra personalità – vale anche, per quanto ciò possa sembrare strano, nel regno delle cose. Alla reificazione dell'uomo, che oggi viene generalmente ammessa (per perversi motivi di moda, persino da coloro che collaborano a produrre e promuovere la nostra reificazione), a questa reificazione corrisponde una *reificazione degli oggetti*. Cioè, il numero delle macchine che sono ancora effettivamente macchine e non solo rotelle di una macchina, diminuisce di giorno in giorno; o perlomeno aumenta di giorno in giorno il pericolo della «perdita di autonomia». In paragone a ciò che sono le macchine d'oggi, le macchine del secolo scorso sono ancora individui solitari e sovrani, per non dire fiere «personalità di pionieri».

Quinta tesi: le macchine diventano un'unica macchina. Questa reificazione non ha luogo solo occasionalmente e non a un solo livello. Il principio della «iterazione», che abbiamo già incontrato poco fa, vale nell'intero regno delle macchine. Con ciò si afferma che, se le singole macchine «si declassano», cioè diventano pezzi di megamacchine, allora lo stesso accade anche con queste megamacchine, allora anch'esse cominciano a «declassarsi», allora anch'esse diventano meri pezzi di macchine, poi pezzi di complessi ancora più grandi, e così via. È impossibile prevedere una fine di questa tranne nel caso che sopraggiungesse una tutt'altra «fine», cioè la fine atomico-apocalittica del mondo, che estinguerebbe ogni possibilità di ripetizione. Oppure se un giorno si raggiungesse una fase, nella quale tutte le macchine fossero beatamente riunite come pezzi di un unico macchinario, identificabile con l'intero sistema globale di produzione, e funzionassero come parti di esso. Naturalmente, se si realizzasse una tale situazione, alla quale le innumerevoli macchine d'oggi già tendono senza eccezioni, ciò non significherebbe che esisterebbero meno macchinari di quanti non ne esistano oggi. Al contrario, *non* esisterebbe *più* nulla che non fosse *non macchinale*. Il che, tuttavia, significherebbe che, ad eccezione di quest'unico oggetto macchinale totale, di cui farebbero parte tutte le macchine, non esisterebbe più alcun oggetto che potrebbe pretendere di farsi denominare come macchina individuale. Già oggi non esiste apparecchio che non sogni di raggiungere questo stato finale totalitario,² nel quale esso esisterebbe e funzionerebbe ancora soltanto come pezzo di un pezzo di un pezzo di un pezzo di apparecchio. Ogni macchina, se vuole sopravvivere, dev'essere per-

lomeno pronta ad accettare questa condizione di degradazione totale. Dunque ciò che dobbiamo aspettarci domani non è soltanto (come avevamo creduto quando eravamo nella fase della quarta tesi) una diminuzione del numero delle macchine, ma addirittura l'abolizione del plurale «macchine».

2. *Il collasso della rete*

E ora torniamo all'evento negli Stati Uniti, che abbiamo ricordato all'inizio. Là dunque si è verificato qualcosa di assai strano, che fa apparire in una nuova e inattesa luce il trend che abbiamo appena descritto: il processo di espansione che ha origine dalla natura stessa delle macchine e si sviluppa in direzione della «macchina totale». E che deve indurre ogni uomo pensante, cioè non dottrinario, ad affrontare il problema della «dialettica delle macchine».

Che cos'è accaduto? Da qualche parte, nel cantuccio di un pezzo di un pezzo di un pezzo di apparecchio della complessa e gigantesca rete in cui erano concesiuti gli apparecchi si era verificata – sbagliare non è solo umano – una minuscola panne.³ Anzi, non minuscola: infatti, che significa «minuscola» se provoca tali conseguenze? Con questa panne, migliaia di macchine provarono che non erano più macchine, bensì, come già detto nella nostra terza tesi, solo pezzi di macchina. Ciò che si realizzava in positivo, come collaborazione d'innomerevoli pezzi di macchina in forma di «rete», significava al tempo stesso, in negativo, che ogni pezzo di macchina dipendeva da ogni altro, e dunque anche dall'errato funzionamento di ogni altro pezzo di macchina. Improvvisamente, essendosi verificata una panne in una singola parte, l'intera rete andò in panne; improvvisamente si rivelò che la volontà di espansione «innata» nelle macchine, il crescere delle singole macchine in complessi di macchine, aveva come conseguenza anche un crescere della minaccia di ogni singola macchina, o meglio, di ogni singolo pezzo di macchina.

Sesta tesi: quanto più grande è la megamacchina, tanto più seriamente sono in pericolo i suoi pezzi, che, prima di essersi riuniti in essa, avevano funzionato come pezzi singoli. A causa della panne avvenuta in un qualche cantuccio secondario della rete – mi limito qui alla descrizione

di New York, nonostante che l'area del guasto fosse assai più vasta – ora, d'improvviso, centinaia di migliaia di persone rimasero incastrate nelle catacombe della metropolitana, nelle vetture IRT e BMT e in vagoni che se ne stavano lì fermi come pietre o tavole e non sembravano aver mai saputo di essere stati usati come oggetti mobili e di aver dato prova di sé come tali. Altri nostri contemporanei, anch'essi a migliaia, se ne stavano sospesi, mentre gli abissi delle strade giù sotto di loro si oscuravano in modo inconsueto, dentro ascensori paralizzati tra il centesimo piano e l'asfalto, simili ad alpinisti costretti a rassegnarsi a continuare ad attendere lì, tra cielo e terra, sul cornicione a mezza altezza su cui si erano arrampicati poco prima. Milioni di litri di latte divennero acidi nei cosiddetti frigoriferi, che ci fossero bambini o no, giacché la validità della fisica ha sempre la precedenza. Le sale operatorie sprofondarono nell'oscurità, senza curarsi se lì doveva essere ricucita una lesione al cuore o solo una ferita a un dito. Le macchine calcolatrici si rifiutarono di sommare le entrate della giornata, non importa che si trattasse degli spiccioli di una salumeria o di milioni di dollari. I films morirono sugli schermi, morirono persino le immagini dei cadaveri. E se proprio allora qualcuno, un condannato a morte, fosse stato seduto su una sedia elettrica, avrebbe potuto – non è difficile immaginarselo – troneggiarvi sopra per ore, profittatore della panne e trionfatore di quella notte spettrale. In breve, l'enorme complesso elettrico della gigantesca città non sembrò più nient'altro che una gigantesca montagna di milioni d'imitazioni di edifici, macchine e attrezzature simili a oggetti di pop art, del tutto privi di utilità, prodotti solo *for the hell of it*. E d'improvviso si verificò meglio (giacché naturalmente già si sapeva), d'improvviso diventò chiaro a ognuno, e nel più tremendo dei modi, che non esisteva più alcun apparato che fosse un apparato individuale, nessuna macchina che fosse una macchina individuale. La formula di Gertrude Stein «a rose is a rose is a rose», sempre scherzata come assurda e avanguardistica, d'improvviso qui prese senso, poiché risultò che non era più valida, che i frigoriferi non erano più frigoriferi, i treni di metropolitana non più treni di metropolitana, le lampadine elettriche non più lampadine. Nulla era più se stesso perché ogni pezzo era diventato un ramo della centrale elettrica in modo tanto esclusivo che, quando la centrale andò in tilt, tutto perse il suo senso insieme ad essa. Ovvero – formulazione non meno giustificata – perché ogni «ramo» era diventato esso stesso la centrale della rete,

dato che non solo esso dipendeva da tutti gli altri, ma tutti gli altri dipendevano da lui. Sia come sia, d'improvviso diventò chiaro a tutti che il sogno di speranza delle macchine, quello di concrescere un giorno in una unica macchina totale, non deve riempirci solo di speranza ma anche di terrore.

In altre parole: allorché la rete elettrica collassò, si dimostrò che il processo di espansione, dato che nasconde il pericolo, continuamente crescente, di un arresto o incidente, non deve semplicemente progredire in grado e misura sempre uguali, in un certo qual modo come in cerchi concentrici che si allargano sempre più. Proporzionalmente al crescere della macchina in megamacchina, della megamacchina nel complesso di megamachine e dal complesso di megamachine in un'intera rete di complessi; proporzionalmente a tutto ciò, cresce anche il pericolo del fallimento, addirittura della catastrofe. Finché una macchina lavora in relativo isolamento, la probabilità ch'essa venga contagiata dai difetti di altre macchine (o ch'essa contagi le altre macchine con i suoi difetti) è assai minore che quando essa è interdipendente con altre macchine. Il fallimento di un singolo apparecchio resta relativamente privo di conseguenze. Ma se dal funzionamento di un pezzo di apparecchio I dipende il funzionamento di un pezzo maggiore di apparecchio II e da questo il funzionamento del pezzo ancora maggiore di apparecchio III ecc., allora cresce anche il pericolo che ogni singolo pezzo, con la sua possibilità di fallire, racchiude in sé. Per quanto incontestabile possa essere che il pezzo di apparecchio I dipende dal tutto – dalla megamacchina totale nella quale è integrato –, altrettanto incontestabile è che il tutto dipende da lui, dal pezzo di apparecchio, che la possibilità del sabotaggio che sta in ogni minimo pezzo è tanto maggiore, quanto maggiore è il tutto di cui fa parte.

Di qui risulta la *settima tesi*: *nonostante l'integrazione dei pezzi nel tutto, il pezzo deve proteggersi dal tutto quanto il tutto dai pezzi: i pezzi dal fallimento del tutto, il tutto dal fallimento dei pezzi.*

3. La razione di ferro

I treni elettrici non correivano. L'auto invece sì. Che cosa significa questo?

Evidentemente, che le macchine erano tanto più affidabili quanto

più funzionavano ancora come «individui» e tanto meno dipendevano dal collegamento continuo con altre macchine. Dico: «dal collegamento continuo», perché naturalmente anche le automobili non sono apparati indipendenti, ma dipendono dal rifornimento di benzina, dunque devono la loro «autonomia» al macchinario che fornisce benzina e solo a tratti, tra far benzina e far benzina, sono «autonome». Ciò tuttavia non significa un bel niente, infatti il collasso delle stazioni di servizio (per esempio a causa di sciopero) non avrebbe come conseguenza l'immediato guasto funzionale delle singole macchine, che possono sopravvivere allo sciopero dei distributori, però soltanto a certe condizioni: cioè, se quest'ultimo dura solo poco tempo.

In altre parole: mentre i treni della ferrovia e della metropolitana stavano lì paralizzati, in attesa di ridiventare pezzi di macchina, e con ciò nuovamente capaci di funzionare, gli autobus e le auto private che, almeno per qualche tempo, portavano in sé le proprie riserve di energia, continuavano a correre, quasi che nulla fosse accaduto. Come già detto, con ciò non s'intende in alcun modo affermare che esistono due tipi di apparecchi fondamentalmente diversi gli uni dagli altri. Né s'intende che gli uni lavorano solo come pezzi di un gigantesco apparecchio centrale, mentre gli altri, per esempio le automobili, sarebbero esseri autarchici ed esclusivamente dipendenti da se stessi, dunque potrebbero spensieratamente aspettare catastrofi come il collasso della rete della centrale elettrica. La cosa non è così semplice. Senza una rete di rifornimenti, che a sua volta dipende dalle importazioni, che a loro volta dipendono dalle produzioni di petrolio, che a loro volta dipendono dalle costellazioni del potere politico; senza tutto questo, ovviamente neppure una sola automobile sarebbe stata in grado di continuare a correre in quella sera oscura «per forza propria» e in modo autarchico, mentre i treni elettrici erano condannati a stare fermi. Ma da tale differenza si deve trarre una deduzione.

Ottava tesi: il megapparecchio a cui gli apparecchi individuali sono collegati in modo tale che possano soltanto sostenere il ruolo di pezzi di apparecchio, fino a quando funziona, deve dare a ognuno di questi pezzi una razione di ferro, una sorta di razione ponte, che debba durare fino a quando lui, il megapparecchio, resterà fuori uso. Detto altrimenti: la centrale deve prendere provvedimenti per l'eventuale situazione d'emergenza in cui potrebbe cadere: essa deve funzionare sempre in modo da rendersi, perlomeno transitoriamente, non necessaria.

Del fatto che l'interconnessione di tutti gli impianti e apparecchi (che nell'economia dell'energia è forse la più ampiamente avanzata) sia portatrice di enormi vantaggi si può dubitare altrettanto poco che del fatto che la grandezza del pericolo aumenti con la grandezza della megamacchina. Quanto più grande il complesso, tanto più grande la catastrofe se il complesso fa cilecca. Non solo è vero che le aziende integrate nelle megareti possono venir messe in pericolo da queste ultime; le megaziende stesse rappresentano un rischio tale che quelle un po' più piccole potrebbero forse dimostrarsi più utili. Oltre una grandezza massimale determinata, da ponderare in ogni caso specifico, i complessi di apparati potrebbero diventare antieconomici, perché troppo rischiosi.

Nona tesi: uno dei compiti principali di tutte le pianificazioni (vale a dire: la centralizzazione di migliaia di attività e di apparati, la loro proiezione verso un unico obiettivo) consisterà in futuro nel dosaggio della grandezza delle megamacchine. È senz'altro possibile che non solo l'apparato più piccolo ma anche il più grande sia il migliore.

4. *Dialettica della tecnica*

Nelle pagine precedenti abbiamo tratto dalla dialettica della macchina delle conclusioni che – su questo non mi faccio illusioni – potrebbero venire fraintese. E questo non solo come polemica reazionaria contro l'economia pianificata ma persino come polemica contro la tecnica in quanto tale, dunque come un appello al «luddismo». In effetti questa espressione talvolta è stata usata nelle critiche ai miei scritti, in attacchi che venivano sia da parte capitalistica che da parte comunista. Vorrei fare due osservazioni in proposito:

1. Non basta affermare che bisogna utilizzare la tecnica per scopi buoni invece che cattivi, per compiti costruttivi invece che distruttivi. Tale argomento, che si ode fino alla noia sulle bocche di tanti uomini di buona volontà è indiscutibilmente miope. Ciò che oggi dobbiamo chiederci è se disponiamo così liberamente della tecnica. Non ci si può limitare a sostenere questo potere discrezionale. In altre parole, può darsi benissimo che il pericolo che ci minaccia non consista nel cattivo uso della tecnica, ma sia implicito nell'essenza della tecnica in quanto tale.

2. Reazionari sono coloro che – fa lo stesso se di qua o di là – hanno paura di essere presi in giro come luddisti. La credenza che esistano province libere di autocontraddizioni e di dialettica, e che proprio la tecnica sia una tale angelica provincia, è puerile. C'è poco da meravigliarsi se i credenti nel progresso di stampo premarxista o antimarxista sono così ingenui da esaltare la tecnica in ogni circostanza. Ma i marxisti, che nella parola «dialettica» rispettano qualcosa di più che un biglietto da visita ufficiale, non dovrebbero farlo. Essi piuttosto hanno il dovere di riconoscere, analizzare e combattere le contraddizioni interne della tecnica in quanto tale, e dunque anche i suoi potenziali pericoli. Nulla è più ridicolo che vedere in tali pericoli alcunché di ridicolo e nell'esame di tali pericoli qualcosa di ridicolmente non marxista. Dato che Marx ha reso responsabile dell'alienazione l'apparato e la tecnica della società capitalista, e ha annunciato, non importa se a torto o ragione, l'autotrasformazione del sistema capitalistico in un sistema socialista, anche lui, anzi proprio lui ha affermato la possibilità di un rovesciamento dialettico per quanto riguarda la tecnica.

Naturalmente niente è più lontano da me (e naturalmente nulla meno in mio potere) che sconsigliare con la mia critica della tecnica i popoli tecnicamente sottosviluppati e ricattati dalla superiorità delle grandi potenze tecniche dall'affrontare l'«avventura tecnica». L'atteggiamento nei confronti della tecnica nei paesi sottosviluppati deve differenziarsi totalmente da quello che dobbiamo assumere noi nei paesi altamente sviluppati. La mancanza di tecnica nei paesi sottosviluppati è un pericolo incomparabilmente maggiore della sua esistenza. In quei paesi, il monito nei confronti della tecnica, già valido per noi, deve suonare pazzesco.

Decima tesi: caratteristica della odierna condizione del mondo è non soltanto la sua divisione in un emisfero capitalista e uno comunista, e neppure il fatto ch'esso è suddiviso in zone tecnicamente molto sviluppate e in zone rimaste tecnicamente sottosviluppate. Ma anche che gli abitanti delle varie regioni molto favorite sono obbligati a una presa di posizione del tutto diversa nei confronti della tecnica. Sarebbe pazzia, in presenza di un indiano affamato il cui paese potrebbe essere salvato con la produzione in serie di trattori, avere in sospetto la tec-

nica in quanto tale. Se lo facessimo, quell'uomo avrebbe ogni diritto di combatterci come suoi nemici.

È tuttavia è difficile rispondere al quesito, dove debba cessare il sì alla tecnica e iniziare il no. Infatti la tecnica si fa minacciosa non solo là dove diventa soprattutto tecnica della minaccia (come oggi negli Stati Uniti). Uno dei compiti principali della filosofia della tecnica sarà quello di scoprire il punto dialettico e determinare dove il nostro sì alla tecnica debba trasformarsi in scetticismo o in un no nudo e crudo.

La domanda «che cosa è l'uomo» (o in modo più pretenzioso, per così dire più esistenziale: «*chi è*»), domanda che anche Heidegger ha posto ancora senza esitazione, non ha senso finché non si chiariscano i presupposti (cosa che non ha fatto neppure lui, Heidegger) su quello che s'intende con il «che cosa» (o con il «chi»), cioè quale tipo di risposta ci aspettiamo o crediamo di doverci aspettare. Una mera *differentia specifica*? Ciò meriterebbe una immediata negazione. Infatti sarebbe filosoficamente infantile credere che la differenza rispetto ad altri esseri, la cui esistenza è del tutto contingente, sia determinante per l'«essenza» dell'essere «uomo» (ammesso che egli ne possieda una). Se poi si ha in mente qualcos'altro che una differenza specifica, allora con il termine «essenza» si può intendere solo la «specifica missione nell'universo» (o la missione di quest'ultimo per l'uomo) che un Dio creatore ha assegnato all'uomo; una funzione per la quale Dio ha creato l'uomo. Questa funzione assegnatagli sarebbe la sua «essenza». In altre parole, la domanda sull'essere ha significato solo se ha presupposti teistici, il che naturalmente non dice nulla circa la loro verità, e piuttosto tutto contro la possibilità di una definizione dell'essenza dell'uomo. *In effetti, l'ateista incorrotto considera la domanda sull'«essere» priva di senso.* Se ciò nonostante egli la pone, allora non sa quello che fa. Per quanto riguarda invece la domanda sul «chi», colui che la pone richiede, per l'identificazione necessaria, il nome proprio invece dell'«articolo indeterminato» che generalmente risponde alla domanda sul «che cosa». Colui che pone tale domanda, infatti, trasforma il genere umano interrogato in un *individuum*, l'*Es* in un *Du*, cioè in un essere la cui particolarità è che, chiamato da Dio,

egli deve «dichiararsi presente» come tale. Di conseguenza la domanda sul «chi» presuppone, del pari, Dio; e non solo un Dio che, creando l'uomo, gli ha assegnato una «missione» (o lo ha creato per questa missione); bensì un Dio che tiene incessantemente l'uomo in evidenza. La domanda sul «chi» non è dunque una domanda ma un doppio pregiudizio fuso in forma di domanda.

L'autocompiacimento della domanda sul «che cosa» e sul «chi» è insuperabile. Si confronterebbero forse altre specie con domande del genere? Si chiederebbe: «Che cos'è il cavallo?», si farebbe insomma della «ippologia filosofica»? Oppure, alla maniera di Kierkegaard: «Chi sei tu, cavallo»? Scheler che, com'è noto, ha scritto un libro intitolato *La posizione dell'uomo nel cosmo* – ne avrebbe scritto anche uno intitolato: *La posizione del cavallo nel cosmo*? Allo stesso modo chi, come Heidegger, prende sul serio le domande «che cosa è l'uomo?» e, rispettivamente, «chi è l'uomo?» con ciò dimostra già di aver risposto affermativamente, solo per arroganza nei confronti dei milioni di specie esistenti nell'universo, all'altra domanda, fondamentale, se sia giustificato concedere all'uomo una particolare posizione metafisica o teologica. E questo Heidegger l'ha fatto, per esempio chiamando gli uomini «pastori dell'essere», proprio allo stesso modo degli «antropologi filosofici» da lui scherniti come gente alla moda, dai quali tuttavia egli non aveva alcun diritto di prendere le distanze in modo tanto altezzoso.

Si capisce come di *L'uomo è antiquato* faccia parte una teoria sull'antiquatezza dell'«antropologia filosofica»; che il lamento sulla «fine dell'uomo» debba basarsi su un'idea ben determinata dell'uomo. Formalmente, quest'argomento non è errato. Se io sono rimasto debitore della esposizione di questa «antropologia positiva», non è stato solo perché, simile a un medico, non ho mai trovato tempo per teorizzare l'uomo sano, dunque per una mia preoccupazione; ma anche perché, da mezzo secolo a questa parte, *ho visto nell'uomo l'essere che fondamentalmente non può essere sano e non vuole essere sano, insomma l'essere che non può essere determinato, l'essere indefinito, che sarebbe un paradosso voler definire*. Nell'anno 1929 ho ampiamente abbozzato una tale «antropologia negativa», in una conferenza intitolata *Die Weltfremdheit des Menschen* che tenni allora presso la Kantgesellschaft di

Francoforte e nella quale, anni prima di Sartre, trattai *la libertà dell'uomo come affermazione in positivo del suo non potersi stabilire in alcun luogo*.¹ La conferenza in tedesco non esiste più, la sua versione francese è poi stata pubblicata sette anni più tardi, ma ancor sempre troppo in anticipo, con il titolo *Pathologie de la liberté* nelle «Recherches philosophiques» del 1936.²

L'individuo

Che per natura esistano esseri singoli discreti è veramente un increscioso difetto del creato e, presumibilmente, non saremo mai capaci di abolirlo. Ma non c'è motivo di disperare. Gli esseri singoli non sono lacune nel nostro sistema totale, come non sono lacune i buchi nel setaccio. Nonostante che questi ultimi non siano fatti col materiale del setaccio, funzionano tuttavia come pezzi del setaccio, addirittura come la parte più importante di esso. E sono e restano incapaci di offrire qualsiasi servizio che non sia imposto loro dalla misura, dal materiale e dalla forma del setaccio.

Dal *Manuale del conformismo* molussico

Premessa 1970

(Questo saggio, concepito nell'inverno del 1962-63, fu pubblicato (tranne alcuni paragrafi) nella primavera del 1963 nel «Merkur», con il titolo *Der sanfte Terror* [Il terrore morbido]. A quel tempo non lo avevo programmato come un testo in sé concluso. Esso nacque piuttosto come appendice di un altro testo, cioè delle mie prime riflessioni (pubblicate anch'esse, in precedenza, nel «Merkur») sulla navigazione spaziale, che allora era appena agli inizi. I pensieri sul «conformismo» hanno risospinto questa specifica tematica in seconda linea, tanto che ora, dopo sette anni, mi è parso immotivato e ingiustificato presentare i due testi uniti, addirittura come parti di un tutto. Ho separato i due pezzi, combinando la prima parte (le riflessioni sulla navigazione spaziale) con un testo steso successivamente sul medesimo oggetto, appunto la navigazione spaziale;¹ e ora presento isolatamente la seconda parte, cioè il testo che segue qui. Mi è chiaro tuttavia che questa informazione non è sufficiente, che il lettore, a pieno diritto, vorrà sapere com'erano connessi all'origine i due pezzi, per quale motivo, almeno momentaneamente, avevo potuto considerarli come parti di un unico scritto; o, in altre parole, come una teoria del conformismo era potuta nascere da riflessioni sul volo spaziale; in che cosa era consistito il denominatore comune tra i due temi.

La risposta a questo giustificato interrogativo suona: *science fiction*. Mi aveva colpito, e non ero il solo, quanto i voli spaziali somigliassero a quelle avventure e a quegli eventi fittizi, già da decenni descritti dagli autori di fantascienza e dai *cartoons* (pubblicati ogni

giorno da tutti i quotidiani degli Usa). Lo stupore per questa sorprendente anticipazione letteraria e grafica della realtà contemporanea provocò, in modo più che naturale, l'interrogativo sulla funzione di questi «artisti» nel mondo d'oggi, una questione a cui si poteva rispondere sostenendo che questi uomini scrivevano e disegnavano non come se fossero liberi scrittori o artisti, ma *impiegati della tecnocrazia*, come se il loro *impiego retribuito fosse quello di preeducare i contemporanei*, dunque noi, *a essere cittadini buoni e non ribelli*, in breve: *cittadini conformi del mondo tecnologico*. Fino a che punto si tratta solo di un «come se», a questo è difficile trovare una risposta globale, tanto più che gli autori non si sentirebbero offesi per essere classificati «lavoratori su commissione». In ogni modo, via via che scrivevo, i personaggi della fantascienza, dei *cartoons* e dei consumatori dei prodotti persero il loro significato esemplare. Ciò che mi interessava, e che feci diventare il mio tema, erano i processi di omologazione [*Gleichschaltung*] e di educazione alla omologazione in quanto tale: processi di significato così fondamentale e generale che non avrebbe avuto senso continuare a documentarli con esempi tratti dai disegnatori di *cartoons* o dagli autori di fantascienza. E così accadde che il punto di partenza originario fu dimenticato, spesso il suo ricordo tralasciato anche intenzionalmente e abbozzata una teoria generale dell'omologazione.

1. I profeti come ladri

Colpisce, e in modo penoso, constatare quanto i voli spaziali somiglino a quelle illustrazioni colorate, che i più infantili e volgari tra noi scrittori, gli *autori di fantascienza*, già da decenni hanno anticipato con la fantasia. Ma infantilismo o volgarità sono confutazioni? Non è sciocco credere che soltanto testi di prim'ordine abbiano il diritto di fare prognosi che colgano nel segno? O forse questi testi sono meno veritieri perché privi di qualità? Ottimismo culturale, della specie più disperata. Piuttosto non esiste, *in epoca inferiore, altra letteratura più importante di quella inferiore, anzi, non ne esiste altra che sia più profetica*. Chi non ha residui di gusti infantili non ha neppure alcun fiuto per il menu cosmico che verrà cucinato qui accanto, nella cucina dei bambini, per domani. Chi non è già di per sé privo di qua-

luna non trova neppure piacere a strombazzare i sogni a occhi aperti dei suoi fratelli ansiosi di raggiungere la luna e i pianeti. Ogni epoca ha i profeti che si merita, l'epoca volgare profeti volgari. È noto che gli aristocratici di Molussia consideravano al di sotto della loro dignità frequentare quei loro concittadini le cui predizioni si erano avverate, arrivando addirittura al punto d'incorporare nel loro codice d'onore la massima «lasciati sorprendere». Per quanto ciò possa essere stato arrogante, certo non era privo di giudizio. *Nei preveggenti essi riconoscevano appunto dei complici e nell'avverarsi delle profezie, persino di quelle ammonitrici, la testimonianza del fatto che il profeta era ridotto a essere comune.* E questo vale anche oggi. Gli autori di fantascienza non sono sospetti perché, fantasticando troppo sfrenatamente, sono finiti nell'utopico più sconfinato (questo lo fanno solo i meno dotati) o perché talvolta si sono sbagliati (questo accade solo raramente), ma al contrario perché i loro reportages sul futuro generalmente si rivelano giusti; perché questo loro aver ragione prova che essi si sono dati anima e corpo, senza riserve, al realismo.

Sì, al «realismo». Questa parola infatti non indica in primo luogo la fedele *rappresentazione del reale*, bensì una determinata *presa di posizione nei confronti del reale*: la presa di posizione di coloro che accettano e sostengono il mondo, incuranti della sua qualità morale, semplicemente perché esso è così com'è: cioè, perché è *potere*. Dunque è la presa di posizione degli opportunisti e dei complici, la cui massima suona: «Siamo realisti!». In questo senso non molto onorevole gli autori di fantascienza sono realisti, anche quando si truccano da surrealisti o quando la differenza tra i supermondi da essi descritti e la condizione di volta in volta attuale del mondo resta enorme.

L'affermazione che gli autori di fantascienza hanno fantasia, poco importa se intesa come lode o come biasimo, di per sé significa poco. Quel che ci si deve chiedere – e solo questo conta – è *di chi è la loro fantasia*. E la risposta a tale domanda suona: essi hanno la fantasia dei loro fratelli più potenti, la fantasia di quelli che stanno seduti nei laboratori e nelle officine, ai loro tavoli da progettisti, per preparare il mondo esclusivamente tecnico di dopodomani.² Gli autori di fantascienza si nutrono del loro spirito d'invenzione, cioè di quello degli scienziati e degli ingegneri che già oggi sono i padroni del mondo; la loro fantasia è parassitaria, l'attività a cui si dedicano è un furto: insomma essi copiano i *blueprints* progettati dai loro fratelli e, rive-

lando alcuni segreti del futuro, li offrono ai contemporanei da consumare come *faits accomplis*, come *monde accompli*. Naturalmente, che essi così facendo si permettano modifiche, ghirigori, esagerazioni, rozzezze, è inconfutabile; ma non c'è motivo di credere che per queste varianti occorra loro più fantasia, o che con esse dimostrino più fantasia dei romanzieri non fantascientifici i quali pure, in fin dei conti, non possono limitarsi a fotografare semplicemente il mondo. Se tanti di loro riescono a creare immagini d'apparenza avanguardistica o testi che colgono profeticamente nel segno, non è perché dispongono di inconsuete riserve d'immaginazione, ma soltanto perché descrivere i risultati tecnici costa meno tempo, meno sudore, meno rischio e meno responsabilità che realizzare effettivamente tali risultati nei laboratori; perché nulla riesce più facile che immaginare come già risolto e pronto per l'uso ciò che di fatto non ha ancora superato la fase sperimentale e si presenta solo come un primo abbozzo; in breve, perché, mentre i loro fratelli continuano a sforzarsi invano, essi sono già in grado di offrirci – sia pure in modo fittizio – immagini di obiettivi facilmente riconoscibili, ricalcate dai progetti tecnici, come se fossero immagini del reale. Oggi non è più un fatto straordinario, anzi è già la norma, che le copie tolgano l'acqua al mulino degli originali e che, nella gara, i testi di divulgazione battano i testi di base. Sotto questo profilo, le anticipazioni precipitose della fantascienza non rappresentano più un caso straordinario, ma solo la conferma della regola. «Diffida di chi è primo! – si legge in uno gnomico molussico, – infatti dove vedi correre due persone, quella che corre davanti è di solito il ladro e quella che gli corre dietro è di solito il derubato». La massima sembra coniata profeticamente per i profeti d'oggi.

2. I ladri sono araldi

Naturalmente, con la differenza che questi ultimi, cioè i nostri autori di fantascienza, non hanno da temere di essere a loro volta alleggeriti dai proprietari del bene sottratto. Addirittura è il contrario: i proprietari non hanno nulla da obiettare contro i ladri, e se questi ultimi corrono con tanta fretta avanti nel futuro, lo fanno anche nell'interesse di coloro che hanno derubato. E proprio questo è decisivo qui. La descrizione dello strano rapporto tra ladri e derubati resterebbe

infatti insufficiente, se ci limitassimo a sostenere che le vittime chiudono un occhio durante la visita dei copisti, o che voltano le spalle al «furto del brevetto».³ Piuttosto è vero – e questa verità, nel suo complesso, è ancor più sorprendente – che i proprietari sono grati ai ladri per il fatto che questi fanno con loro un gioco comune. Che cosa significa? Che cosa si aspettano i derubati da questo affare combinato in compagnia?

Risposta: si aspettano propaganda per se stessi.

E a ragione. Infatti, ciò che i ladri cercano di ottenere con le loro *stories* di supermondo e di superuomo (montate insieme dai progettisti riccati) è perfettamente congruente con gli scopi dei derubati. Che cosa cercano i ladri?

Cercano fin da oggi di renderci familiari – noi, i figli dell'era totalmente tecnicizzata ch'è agli inizi – con il futuro totalmente tecnicizzato che si prepara sui tavoli dei progettisti; di abituarci, fin da oggi, a questo mondo; di rieducarci, fin da oggi, a essere i *conformisti di questo mondo del futuro*.

In altre parole, se la tecnica è benevola con gli autori di fantascienza, lo è perché costoro ardono dal desiderio di precorrerla come degli araldi; perché le offrono di funzionare come sua «quinta colonna» e di riportare per essa la vittoria già prima della vittoria. E tutto questo, addirittura gratis. «Dove lavoriamo noi – essi assicurano ai loro grandi fratelli, agli uomini nei laboratori e nelle officine – lì la resistenza è già vinta, lì l'umanità ha già accettato la tecnicizzazione totale, lì è aperta la strada per la vostra invasione».

È del tutto comprensibile che i proprietari siano grati ai loro ladri. Ma in che modo questi ultimi ottengono effettivamente il loro risultato?

3. *Divertimento, l'arte di tendenza del potere*

La risposta, apparentemente contraddittoria, suona: gli autori di fantascienza l'ottengono mascherando in forma di *divertimento* la manipolazione a cui sottopongono noi, i loro lettori.

Ma perché il divertimento ha tanto successo?

Perché *il divertimento è terrore*.

E perché lo è?

Perché ci *disarma* totalmente. La non-serietà [*Unernst*] con cui si presenta fa sì che noi ci affidiamo ad esso senza precauzioni, che ci consegniamo ad esso senza difese, incomparabilmente più incauti e indifesi che nei confronti di qualunque altro terrore che ci assalga rivestito di una uniforme tintinnante; che perdiamo la voglia di opporre resistenza prima ancora che questa possa germinare in noi; che assimiliamo quello che ci viene proditoriamente somministrato prima ancora d'intuire che cosa ci viene somministrato; e tutto ciò significa che potremo essere vinti dal divertimento ancor *prima* della battaglia.

Spietato, e perciò terroristico, non è solo ciò che si rifiuta alle nostre richieste ma anche (e oggi soprattutto) ciò che si presenta in modo così innocuo e confortevole, che ci presenta le sue offerte in modo così dolce, da non farci neanche venire in mente di dire «no», di opporre resistenza o chiedere pietà. Sistemi dittatoriali che devono ancora far ricorso ai manganelli o alle minacce di liquidazione sono già deplorabilmente antiquati, in ogni modo sono incomparabilmente meno fatali di quelli che già possono contare sul divertimento, o anche soltanto su canzonette sentimentali e strappalacrime. *Fra le potenze che oggi ci formano e deformano non ce n'è più neanche una la cui forza di formazione possa gareggiare con quella del divertimento.* Il modo in cui noi oggi ridiamo, camminiamo, amiamo, parliamo, pensiamo o non pensiamo, persino il modo in cui oggi siamo disposti al sacrificio, tutto questo l'abbiamo imparato solo in minima parte nella casa paterna, nelle scuole o nelle chiese; ma piuttosto, quasi esclusivamente, attraverso la radio, i rotocalchi, i film, o attraverso la televisione; in breve, attraverso il «divertimento». Se quest'ultimo, in tempi precedenti, era stato soltanto una tra le molte «forze di formazione», e certo non una delle più notevoli, ora ha rapidamente conquistato una posizione di monopolio.

Certo, la colpa per questa sua ascesa non deve attribuirsi soltanto alla nostra incapacità di resistenza, ma, detto metaforicamente, all'incapacità di resistenza del *mondo*, col che intendo che nessuno dei contenuti che l'industria del divertimento vuole elaborare possiede la forza di difendersi contro tale elaborazione in materiale da divertimento moltiplicato per milioni di volte.

Bisogna aggiungere infine che questa industria somiglia a una bestia onnivora, a un animale che non solo ha un appetito indistinto per

qualsiasi cosa, ma anche il talento di divorare qualsiasi contenuto, dalla pelle alle ossa, senza lasciare alcun residuo, e, dopo una rapidissima digestione, di restituirlo come un dolce escremento. Che si tratti di funerali di Stato o di scimpanzè che fumano, di catastrofi navali o di sfilate di moda, di basi allestite nottetempo o di città devastate nottetempo, questa bestia non solo non incontra mai resistenza, ma neppure mai qualcosa che potrebbe nausearla. Di tabù, non ha mai sentito parlare. Finché può inghiottire senza sosta, digerire quello che ha inghiottito, espellere quello che ha digerito e servirci quello che ha espulso, ciò che finisce nelle sue fauci la lascia del tutto indifferente. Com'è noto, neanche si vergogna di ruminare i suoi stessi prodotti e poi di eliminarli per la seconda volta: allora, espelle romanzi in forma di sceneggiati radiofonici o fa scorrere fuori di sé dei *songs* in forma di *evergreens*.

È ora dunque *noi* siamo esposti a questo incessante rifornimento, a questa «irrigazione». Infatti, ciò che la bestia lascia cadere fuori di sé è destinato anche a noi, al nostro consumo incessante. Avevamo visto, tuttavia:

1. che noi ci teniamo disponibili, senza affatto sospettarlo, per tutto ciò che afferma di non essere altro che divertimento;
2. che non c'è più nulla che possa non offrirsi a noi come divertimento.

Ne consegue, inevitabilmente, che ci trasformiamo in esseri che tutto inghiottono e tutto digeriscono. E visto che, per la facilità con cui mandiamo giù i bocconi, non avvertiamo già più che stiamo inghiottendo e cosa stiamo inghiottendo – giacché ormai inghiottiamo meccanicamente – compiamo questa trasformazione in un baleno. I tempi in cui quelli che non avevano nulla da inghiottire passavano per «poveri affamati» sono passati da un bel po'. Al contrario, oggi giorno i «poveri affamati» sono proprio quelli che non riescono più a opporre alcuna resistenza al terrore del venire ingozzati; quelli che, con ogni boccone che inghiottono, devono inghiottire anche un tantino di privazione di libertà. *Chi consuma essendo privo di libertà consuma illibertà.*

Istruzioni per l'uso:

coloro che sono decisi a sottometterci (nel nostro caso la gente interessata alla tecnica, ovvero la tecnica stessa come parte interessata)

si augurano che le loro future vittime siano prive di resistenza e disposte ad assorbire il più possibile. Dato che questa *power élite* adesso sa:

1. che la nostra resistenza è minima, e la nostra disposizione ad assimilare ottimale, se veniamo forniti di divertimento;

2. che non esiste alcun contenuto che potrebbe difendersi, dunque nessuno che non potrebbe venir trasformato in materiale da divertimento e servito come tale,

allora questa élite maschera sotto forma di «divertimento» ogni contenuto che vuol fare assimilare. Il «divertimento» è dunque *l'arte di tendenza del potere*. Addirittura (dato che con il suo ausilio le vittime previste per domani e dopodomani vengono sottomesse già oggi, dunque le vittorie già assicurate prima della vittoria) è la sua *arte di tendenza avanguardistica*. E, vista in questa luce, *la fantascienza è l'arte di tendenza avanguardistica della tecnica*.⁴

Con ciò naturalmente non si vuol sostenere che il divertimento sia un'«arte avanguardistica» (nel senso di «moderno» in cui la storia dell'arte usa questo termine); nulla sarebbe più assurdo. È vero invece ch'esso si serve quasi esclusivamente delle forme più obsolete e degli idiomi più logori, tali che persino all'analfabeta, anche all'analfabeta del sentimento, non causano alcuna difficoltà. Ma questo non è un argomento contrario: il suo risultare sorpassato nel senso della storia dell'arte non contraddice la sua applicabilità avanguardistica nel senso pragmatico. Al contrario, il divertimento è così adatto al suo ruolo di araldo proprio *perché* è obsoleto, cioè *perché* con la sua «facilità» può garantire che non provocherà alcuna resistenza. Proprio per questo dunque può essere mandato avanti dal potere, senza alcun rischio, come araldo.⁵

4. Il sistema conformistico: troppo buono per essere riconoscibile

Dopo queste ultime riflessioni, l'immagine da noi abbozzata all'inizio sembra assolutamente bisognosa di revisione. Non avevamo descritto gli autori di fantascienza come ladri? Non li avevamo colti in flagrante mentre copiavano i *blueprints* dei tecnici, e tale avvenire rubato andavano poi a rivenderlo di casa in casa? Cos'è rimasto di vero di questa prima immagine? Non è più giusto rappresentare i presunti ladri come creature della tecnica stessa? Come i figli ch'essa stessa genera, per avere dei pionieri da poter mandare avanti?

«Non corriamo troppo, – sento dire. – In fin dei conti gli autori di fantascienza sono dei *freelancers*, dunque dei liberi scrittori. E in fin dei conti la tecnica non è una ditta che commissiona la produzione di romanzi di fantascienza».

Certo che no. Ma altrettanto incontestabile è che i testi sono redatti *come se* fossero commissionati; *come se* provenissero da autori perfettamente omologati, per non dire da decorosissimi impiegati. E questo loro aspetto, se il nostro interlocutore avesse ragione, resterebbe misterioso. Come stanno dunque le cose? Il nostro interlocutore aveva ragione o torto?

Aveva torto. E ciò che ci sta davanti non è semplicemente un'«apparenza». L'obiezione, di fatto, è venuta da uno che non afferra fino in fondo la specifica modalità di funzionamento delle «società conformistiche». Che cosa egli non aveva preso in considerazione?

Che, quando si tratta di società conformistiche, non valgono più due distinzioni, della cui legittimità, un tempo, non avevamo avuto alcun motivo di dubitare. Quali distinzioni?

1. Quella tra coercizione esplicita e implicita.
2. Quella tra l'automologarsi e il venire omologati.

Le società conformistiche, che lavorano davvero come se fossero «oliati», funzionano come «sistemi armonici prestabiliti». Ciò significa che in esse, in quanto tali, le azioni di coordinazione riconoscibili e distinguibili sono superflue. Visto che gli individui già s'inseriscono come viti standardizzate in viti femmine standardizzate, il sistema può in larga misura fare a meno di procedure che hanno come scopo l'azione esplicita del conformarsi; e, in ugual misura, gli individui generalmente possono fare a meno d'inserirsi nel sistema con sforzi espliciti di adattamento. Non si fraintenda: naturalmente qui non si vuol confutare né che gli individui vengano incastrati né che essi s'incastrino da sé nel sistema; al contrario, entrambi i processi avvengono senza sosta. Ciò che si contesta è soltanto che tali processi si svolgano come atti di omologazione *speciali*; che debbano svolgersi necessariamente in questa forma. E si sostiene che questa forma esplicita diventa superflua perché il vivere e l'agire della società conformistica in quanto tale effettua *comunque* questo lavoro di omologazione, in modo tanto poco appariscente quanto radicale. Naturalmente,

di questo «vivere e agire come un tutto unico» non fanno parte solo i nostri rapporti interumani, anzi essi sono addirittura retrocessi al secondo posto; al primo posto stanno oggi i rapporti tra noi e il mondo delle cose, cioè quello dei nostri apparecchi. Al nostro mondo siamo omologati in prima linea per il fatto che ci regoliamo sulle migliaia di prodotti che ci circondano con le loro voci di sirena; che ci regoliamo secondo le migliaia d'istituzioni che nell'insieme formano il nostro «mondo»; e che serviamo (come se fosse la nostra seconda natura) i meccanismi di manovra dello strumentario amministrativo e tecnico che ci è indispensabile, così da esserne a nostra volta serviti. Dato che nessuno è libero di scegliersi la propria epoca, e dunque neppure di scegliersi il «proprio mondo» fra tanti mondi possibili; e dato che in fin dei conti nessuno può vivere senza l'epoca in cui è nato, *non esiste alcuno che non sia affatto omologato*. Questo non vale solo per le varie Lieschen Müllers, ma anche per i critici professionali del proprio tempo, anche per chi scrive queste righe, anche per gli odierni sottoproletari programmatici, i *beatniks*, poiché persino questi non devono fare altro che sollevare, magari una sola volta, la cornetta del telefono, o mettere in moto il giradischi tanto amato, per dimostrare che anch'essi sono incorporati nel sistema, dal quale suppongono di tenere, con il loro «grande rifiuto», le dovute distanze; e che, se non collaborano, dovranno persino rinunciare alla loro polemica contro il sistema.⁶

Ma non vale la pena di trattare più a lungo di tali *frustrated non-conformists*, visto che l'essenza dell'odierno mondo del conformismo consiste proprio in questo, ch'esso non lascia prosperare interessanti *outsiders* (o perlomeno solo in misura assai più limitata che nei sistemi precedenti, come per esempio il *juste milieu* del secolo scorso); ovvero ch'esso stesso promuove o addirittura produce la stravaganza, appena ha bisogno di un alibi. Da un punto di vista filosofico, *davvero interessanti sono soltanto i non interessanti*, cioè quei milioni che funzionano ben ingranati nell'ingranaggio. E per costoro vale appunto il fatto che nella loro esistenza non c'è neppure la più insignificante iniziativa alla quale essi *comunque* non si conformerebbero; né il più insignificante evento da cui *comunque* non verrebbero omologati; e che dunque non hanno più assolutamente bisogno di misure o di cure particolari per essere omologati.

Per questo motivo, per esempio, solo di rado è necessario offrire

all'ascoltatore radiofonico trasmissioni che servano al suo adattamento. Cose del genere sarebbero necessarie solo se il sistema nel suo insieme cambiasse rotta in modo repentino e drastico. Piuttosto il fatto che egli, privo di radio, non appartiene già più al proprio mondo è senz'altro una garanzia per il suo essere omologato; viceversa per l'ascoltatore radiofonico è altrettanto poco necessario inserirsi nel sistema con una speciale ginnastica di sincronizzazione. Egli ha piuttosto già compiuto il suo dovere per il fatto che, come signore e proprietario del suo apparecchio, si è abituato ad esserne nel contempo servo e proprietà, a far riempire da quest'ultimo il proprio tempo libero, dunque se stesso.

Naturalmente tutto ciò suona, persino alle mie orecchie, come un argomento che gira in un circolo vizioso: dunque, come se il buon funzionamento qui fosse spiegato con la bontà del funzionare. Questa obiezione non è del tutto errata, ma al tempo stesso non è dimostrabile. E questo non perché la forma del cerchio (ovvero della spirale) faccia parte integrante del meccanismo dell'adattamento: con il che intendo che ogni adattamento si perfeziona per il semplice fatto del suo esistere; che ogni adattamento che comincia a funzionare, a causa di questo inizio funziona *ancor meglio*; che chiunque sia già adattato si adatterà meglio di chi non sia ancora adattato; che ogni movimento a senso unico accumula automaticamente. Non fa differenza se in tale contesto si tratta di un crescendo «geometrico» in senso stretto, certo si tratta di un crescendo più che aritmetico; e non esiste certo azione umana nella quale il principio di progresso (altrimenti già indebolito) regni ancora in modo tanto incontrastato come nel processo dell'adattamento.

Esempio: se abbiamo iniziato a omologarci con il moto di una macchina, riusciremo a sincronizzarci ancor meglio con questo suo moto se la macchina l'abbiamo già un po' sotto controllo, o se essa ha già un po' sotto controllo noi. E quanto più a fondo ci addentriamo in questo meccanismo, tanto più a fondo saremo coinvolti. Finché, per citare le parole del «pescatore» di Goethe, *um uns geschehen ist* [per noi è finita], finché non siamo sprofondati *in quel punto ideale, nel quale il nostro servire la macchina e il funzionamento della macchina formano solo un unico processo*. Tuttavia, neanche con ciò è raggiunto un punto finale determinante, dato che ora siamo *adattati al venire adattati in quanto tale*, adattati molto meglio di prima (e con ciò anche molto

più esposti a qualsiasi ulteriore intervento); e resta dubbio se si potrà mai parlare di una interruzione di questo crescendo.

Superfluo sottolineare che ciò che vale per ogni particolare adattamento vale anche per quel sistema di adattamento che si chiama «società conformistica».

Nel frattempo sarà diventato più comprensibile per quale malinteso il nostro interlocutore aveva sollevato la sua obiezione; ciò ch'egli non aveva inteso fino in fondo è che la vita odierna, già in quanto tale e nel suo complesso, compie il lavoro di omologazione, rendendo con ciò superfluo il conformarsi come procedura speciale, e invisibile l'esistenza di tale omologarsi. E questa sua ignoranza non è puro caso, viene piuttosto provocata dal fatto che, *essendo lui stesso conformista, non deve conoscere la meccanica del conformismo*. Fa infatti parte dei compiti del conformista di non uscire mai dall'illusione della libertà. E questo compito egli lo adempie nel momento in cui non si rende conto della onnipresenza e indicibilità della omologazione, quasi ch'essa non esistesse affatto.

In breve, il meccanismo di omologazione sembra inesistente per il fatto che funziona effettivamente così bene, cioè in modo così radicale e privo di lacune, che non ha più bisogno di omologazioni come di misure speciali. Non potrebbe funzionare in modo dialettico. *È troppo buono per essere riconoscibile*.

5. Tutto e niente

Alla domanda: «Insomma, che cos'è che ci rende servi nel sistema conformistico?» potremmo dunque rispondere altrettanto bene con «tutto» e con «niente».

Con «tutto». Infatti, basta che usciamo di casa, anzi, basta anche solo che ci svegliamo, per trovarci subito circondati da sciami di quelle sirene seduttrici che ci comandano e che costituiscono oggi il nostro mondo: dai milioni di apparecchi, modi di dire, usanze, opinioni e *behaviour patterns* che mettono in mostra il loro fascino, che ci chiamano in coro assordante: «Prendimi!», «Obbedisci alle mie voglie!», «Lasciati coinvolgere!» e che, ancor prima che sappiamo dove si va, già ci hanno trascinati nella loro corrente. E noi alle loro voglie ci

stiamo, noi ci *lasciamo* trascinare, noi *andiamo* con loro, senza restare minimamente sorpresi dalla violenza della loro accoglienza, al contrario: nulla ci sembra più naturale che lasciarci trascinare in questo groviglio; nulla più naturale che vedere, in queste creature sireniche, il «nostro mondo»; e ci pare persino giusto che chi oppone resistenza finisca per sentire dalla bocca della psicologia, che sta sempre dentro questo groviglio, nel ruolo di giudice, ch'egli è inabile, *poorly integrated* o addirittura sleale.

E tuttavia possiamo anche rispondere con «niente». Ma ovunque tendiamo l'orecchio, non sentiamo mai la voce di un'istanza centrale, che pretenda incondizionatamente da noi che nuotiamo con gli altri in questa corrente. E se talvolta protestiamo, sbattendoci per la disperazione, che non vogliamo lasciarci trascinare con gli altri nella corrente, che non ne abbiamo bisogno, che non lo dobbiamo, che nessuno ce l'ha ordinato – e dove poi starebbe scritto che dovremmo credere, gridare e comprare insieme a tutti gli altri –, allora non abbiamo solo pienamente ragione, a volte accade persino che *ci venga data ragione*, che quelli che come noi vengono trascinati senza far resistenza ci diano ragione.

Cosa che tuttavia non dobbiamo fraintendere o magari approvare. Quelle vittime infatti ci applaudono non perché anch'esse si sentano inquietate dalla mancanza della voce che comanda in ultima istanza, ma al contrario perché in questa mancanza vedono la giustificazione della loro incapacità di resistenza e la fonte giuridica della loro buona coscienza. In altre parole: *per quanto lo facciano senza scrupoli né freni, le vittime si agitano con gli altri solo perché vivono nella certezza di agitarsi spontaneamente; e sono così certe di questa loro illusione solo perché da nessuna parte si mostra una istanza centrale di comando, perché il deus del loro sistema resta muto e absconditus, e perché fraintendono come non-esistenza questa impercettibilità del loro dio, dunque proprio così come il loro dio si augura di essere frainteso*. Infatti, in verità, quest'ultimo resta *absconditus* e quindi impercettibile perché sa di essere al colmo della potenza se resta celato dietro le quinte; e che, se non si fa percepire, assicura nel modo migliore la totalità del suo dominio.⁷

Dunque:

Quanto più totale è un potere, tanto più muto il suo comando.

Quanto più muto un comando, tanto più naturale la nostra obbedienza.

Quanto più naturale la nostra obbedienza, tanto più assicurata la nostra illusione di libertà.

Quanto più assicurata la nostra illusione di libertà, tanto più totale il potere.

Questo è il processo circolare, o a spirale, che la società conformistica mantiene e che, appena essa si è messa in moto, continua automaticamente a perfezionarla.

6. La passività in veste di attività

Ma con ciò abbiamo già trattato, sia pure implicitamente, anche la seconda «neutralizzazione», cioè la neutralizzazione della distinzione tra l'essere omologato e l'omologarsi. Infatti alla domanda che cosa accade quando il sistema conformistico funziona, procedendo veramente da solo, si può dare un'unica risposta; ed essa suona – l'espressione è già stata ripetuta più volte – un universale «fare-con» [*Mit-machen*].

Ma che cos'è questo? È un «con»? Oppure un «fare»? O un processo sui generis?

È questa terza cosa. Che cosa significa?

Che la linea di demarcazione tra passività e attività, dunque anche tra essere omologato, e omologarsi, non si lascia più tracciare.

Il che può provocare due equivoci.

Primo equivoco: nella tesi viene fatta solo una constatazione empirico-sociologica.

Errato. Dato che in essa è confutata la validità di una coppia di categorie, è da intendersi come una tesi filosofica. Qui non si sostiene solo – il che, per l'uso sociologico domestico, potrebbe anche bastare – che i due processi, l'attivo e il passivo, nel sistema conformistico si svolgano sempre simultaneamente, interdipendenti e confluenti l'uno nell'altro; perché, se si sostiene che interdipendenza e confluenza hanno luogo *sempre*, resta non chiarito sulla base di che cosa e con quale diritto si parla ancora di *due* processi.

Secondo equivoco: la tesi fa un'asserzione sullo *stato attuale della ricerca*; cioè asserisce che saremmo ancora incapaci di tracciare la linea di confine (tra l'omologarsi e l'essere omologati).

Errato. Piuttosto essa fa un'asserzione sul nostro *oggetto di ricerca*,

appunto sul sistema conformistico. Cioè asserisce che in quest'ultimo non esiste più confine tra fare e lasciar fare. E ciò non significa che non possiamo *ancora* tracciare questo confine ma, al contrario, che *non lo possiamo più*.

Anche in tempi precedenti ci sono stati scienziati che, confidando nel loro tesoro di concetti custodito da lunga pezza, hanno tentato d'imporre le proprie categorie a oggetti che non facevano più parte dell'ambito di competenza di tali categorie, e che dunque hanno dato la caccia al non-esistente. E questa è la tesi che sostengo qui: che, se cerchiamo la linea di confine tra attività e passività, tra l'omologarsi e l'essere omologato nei sistemi conformistici, dunque nel mondo del «fare-con», diamo la caccia a qualcosa d'inesistente.

Così come oggi è certo che chi consuma qualcosa, al tempo stesso viene imboccato; che chi accende volontariamente il suo apparecchio radio lo fa sempre come chi è stato educato alla «servitù»; che chi esprime la propria opinione, propaga pur sempre un'opinione che gli è stata «imboccata»; e al contrario che chi ha l'incarico di propagare un'opinione la esprime sempre come se fosse già una sua convinzione personale; che chi è costretto ad ascoltare trova già il «suo» spasso in questo suo essere ascoltatore; che chi sottostà alla costrizione del consumo già «di per sé» ha appetito per quello che gli è stato messo a portata di mano, altrettanto certo è oggi che (questa asserzione è alla base di altre più specifiche) *chi viene omologato ha già omologato se stesso; e viceversa: che chi si omologa da sé è stato già sempre omologato; in breve, che gli avvenimenti con cui abbiamo a che fare nei sistemi conformistici sono un processo unico, un processo «mediale»*; ⁸ un processo che voler scomporre nelle sue componenti di attività e passività sarebbe altrettanto assurdo, quanto voler scindere la circonferenza di un cerchio nella sua parte convessa dall'esterno e concava all'interno.

Naturalmente sarebbe un mero imbroglio far passare questa «medialità» come qualcosa di positivo, qualcosa come una testimonianza della tesi che spontaneità e passività, «o libertà e dipendenza» (come siamo costretti ad ascoltare così spesso nelle celebrazioni accademiche) «sono riconciliate l'una con l'altra». Nulla di più errato. La componente della passività (per quanto possa venire ancora separata dal tutto) è incomparabilmente più grande di quella della spontaneità o dell'attività; e certo *non esiste sistema che sia così asimmetrico, così mal bilanciato,*

come quello conformistico. Sostenere che siamo «attivi» è giustificato soltanto ancora dal fatto che la nostra attività è mantenuta e usata, nella sua esistenza apparente, da quella élite del potere che ci desidera passivi; perché tale attività continua a esistere ancora solo come un costume (tuttavia indispensabile) che ci viene imposto per far sì che noi mettiamo in atto, senza mormorare, la nostra passività.

Tutto ciò suona contraddittorio solo per chi ancora non si rende conto di come, in quali forme e in quali situazioni, si realizza la sua sottomissione. Nessuno che faccia un esame di coscienza in proposito potrà sostenere che viene omologato solo in condizioni di sofferenza psicologicamente inequivocabile, solo quando si lascia andare (per esempio, come il telespettatore che sogna con tutti gli altri i sogni «presognati» per lui) e cade in uno stato macchinal-sonnambolico. Molto più spesso soccombiamo alle potenze omologanti per il fatto che, completamente lucidi (e tuttavia senza renderci conto che stiamo obbedendo a un ordine), *facciamo* qualcosa: cioè facciamo con tutti gli altri quello che in genere «si» fa.⁹ Per quanto possiamo esserci creduti indaffarati quando avantieri viaggiavamo in quella vettura in cui si usava viaggiare avantieri, nella direzione in cui avantieri si doveva viaggiare per contare come degli zeri di gran valore; o quando ieri abbiamo dato la caccia al nuovo rifugio antiatomico privato (perché quest'ultimo, con la sua discoteca hi-fi portatile, il suo asciugapanni incorporato e la sua bibbia che si autoillumina su richiesta, vedi istruzioni per l'uso, era considerato un *must*, e perché sarebbe stato intollerabile non avere *anche* questo *must*); il fatto dunque che ieri ci siamo davvero affaticati per cose di questo genere e che ancora oggi ci sentiamo a pezzi per questo, non dimostra che ieri o avantieri abbiamo fatto davvero qualcosa di nostra propria iniziativa. Il nostro affaccendarci *non* era una faccenda *nostra*, ma di coloro per cui era un affare. E non provava attività, bensì che noi eravamo vittime solo apparentemente attive. Nient'altro che questo avevamo inteso con l'affermazione che la nostra attività sopravvive solo a questo scopo, per poter essere usata come il «costume della nostra passività». Di un equilibrio (attività contro passività) non si può assolutamente parlare. Al contrario la nostra passività è ormai completa e con ciò il nostro asservimento. Se, fatti industriosi, saltelliamo qua e là nel vestito variopinto di una presunta attività e di una presunta libertà, allora veniamo persino *defraudati della libertà di percepire la mancanza di libertà*; e quando, come consu-

matori coatti, diamo la caccia alle merci per farcene colmare fino all'ultimo cantuccio dell'anima, allora abbiamo dato via anche l'ultima riserva di «privato», di libertà e di dignità, quella ch'è inaccessibile da fuori e in cui i nostri antenati, da Epitteto a coloro che ieri predicavano di «autenticità» esistenziale, si erano potuti ritirare. Dato che il nostro «dentro» è ingombro delle merci fornite, oggi la separazione tra «fuori» e «dentro» esiste tanto poco quanto quella tra «attivo» e «passivo», tra «libero» e «non libero» e il superamento di questa differenza ha origine dall'egemonia della passività e della illibertà, anche se questo sembra contraddire le regole usuali dell'aritmetica.

7. *Congruismo, non conformismo. La doppia mancanza di pareti*

Già nel primo volume si è parlato del fatto che, sia per il radio-ascoltatore che per il telespettatore, non esiste più alcuna parete che separi il mondo domestico dal mondo esterno.¹⁰ Ma questa scomparsa della parete non è affatto una curiosità che si possa spiegare con la casuale particolarità tecnica dei suddetti mezzi di comunicazione. Tale particolarità deve piuttosto, ed esclusivamente, il suo successo al fatto che corrisponde perfettamente a una delle esigenze più tipiche del sistema conformistico. Questa esigenza è la «mancanza di pareti». ¹¹ Infatti, *nel sistema conformistico le pareti non sono più assolutamente tollerate*. Non soltanto è abbattuta la parete tra attività e passività; non soltanto quella tra sfera privata e pubblica; ma persino quella tra «anima e mondo». Che cosa significa?

Che il conformista ottimale non è solo conformista, ma anche «congruista».

E ciò significa a sua volta ch'egli non solo si assimila ai contenuti che gli sono destinati e forniti, ma anche che alla fine *il contenuto della sua vita psichica coincide con tali contenuti*. Concretamente:

ch'egli ha ancora bisogno, e può avere ancora bisogno, solo di quello che gli viene imposto;

che pensa ancora, e può pensare ancora, solo quello che gli è destinato;

che fa ancora, e può fare ancora, solo quello che viene fatto a lui;

che si sente ancora, e può sentirsi ancora, solo come ci si aspetta che lui si senta.

Formula: *dato che nel sistema conformistico domanda e offerta sono ridotte a congruenza;*

e lo sono in maniera tale che *le offerte* [Angebote] *si presentano come comandamenti* [Gebote];

e a loro volta *questi comandamenti funzionano come divieti* [Verbote] – in modo tale, cioè, da impedire effettivamente a chi fa la richiesta d'immaginarsi anche soltanto qualcos'altro da quello che gli viene offerto –

la parete fra dentro e fuori è caduta.

Sarebbe assurdo concedere ancora un «sé» o una vita interiore propria a un uomo tale, diventato o reso «privo di pareti». Dato ch'egli è identico, senza residui, al materiale che gli viene somministrato, solo a lui si addice la formula che un materialista del secolo scorso aveva coniata per tutti gli uomini in generale, formula che dice: «L'uomo è quello che mangia». Aver trasformato questa frase sciocca in una verità è un merito di cui il conformismo può vantarsi. Che il materiale «mangiato», di cui si tratta qui, non sia (o solo in minima parte) materiale in senso fisico, ciò non migliora affatto la situazione del «congruista».

È dunque errato sostenere che l'uomo sia diventato «privo d'anima» per la rottura dell'argine tra dentro e fuori. O che l'anima del «congruista» ora sia «vuota». E non solo errato, ma addirittura il capovolgimento della verità. Infatti è vero che *l'anima del congruista*, dato che viene inondata senza sosta dal mondo che le affluisce dentro (mondo delle merci, delle opinioni, dei sentimenti, degli atteggiamenti ecc.) è *terribilmente sovraccarica*, incomparabilmente più carica di quanto non siano mai state le anime finora; ch'essa, come la spugna con l'acqua, è diventata ora coestensiva al mondo, o almeno a ciò che a lei viene destinato come «mondo».

Ma che cosa significa «congruista» al singolare? Di congruisti o ne esistono *en masse* o non ne esistono affatto. L'asserzione che la parete tra il fornitore e il rifornito sia caduta, o vale per milioni d'individui o per nessuno. Evidentemente, vale per milioni. E naturalmente non per milioni qualsiasi ma per quelli odierni, cioè per quelli che vivono nell'era della produzione e riproduzione di massa. Ciò è decisivo. Infatti significa:

1. che questi milioni d'individui vengono riforniti con materiale *simile* o persino (come succede, per esempio, con la radio) con un unico e *identico* materiale. Il che significa a sua volta:

2. che per questi milioni gli «altri», invece di essere anch'essi uomini, sono in primo luogo «compagni di rifornimento». Il che significa ancora

3. che tutti i «compagni di rifornimento» diventano congruenti con il materiale simile, ovvero identico. Ciò significa ancora

4. che tale materiale, dato che appartiene a tutti, è «proprietà socializzata». E ciò significa infine – e con questo il titolo del nostro paragrafo, «la doppia mancanza di pareti», diventa comprensibile –

5. che non solo sono cadute le pareti fra «il fornitore e il rifornito», ma (per questo) anche quella tra *gli stessi riforniti*. L'assioma scolastico: «Se due grandezze sono uguali a una terza, allora sono anche uguali tra loro» assume qui il significato: «Se due compagni di rifornimento vengono riforniti con materiale uguale, e diventano uguali a questo, allora diventano anche uguali tra loro».

È chiaro che tra siffatti «congruenti», riforniti con materiale simile (o identico), non possono più emergere difficoltà di comprensione reciproca. Ognuno capisce ognuno, *la differenza tra conoscenza di sé e conoscenza dell'altro è abolita*, il nome scaccia il cognome, ognuno è *proximus* a ognuno, anche se in senso nuovo; nessuno si sente più obbligato a far valere il proprio diritto alla *privacy*; nessuno vede un motivo per *non* condividere i propri segreti con i propri simili; e a nessuno di essi importa ancora qualcosa di questo. I congruisti non possiedono più veri tesori segreti, vera proprietà privata intellettuale o spirituale; anche ciò che potrebbero considerare proprietà privata fa parte dei pezzi che sono stati loro forniti e ad essi viene persino fornita l'illusione che ciò ch'è loro fornito sia loro proprietà privata. In breve, i loro *privata* essi li dividono già *comunque* con gli altri. Ma se accade che in un «congruente» si riscontri una qualche particolarità che non condivide con gli altri, qualcosa come un errore di tessitura o una «voglia», agli altri egli la comunica solo a posteriori, il che non gli causa alcuna difficoltà, visto che la psicoanalisi, sempre pronta per casi simili, gli offre i mezzi e i metodi necessari all'occorrenza. Già oggi *nella società conformistica la mancanza di pudore passa per franchezza, dunque per virtù, e questa virtù per un attestato di lealtà*. Tra le frasi dei nostri contemporanei non ne conosco alcuna che sia tanto rappresentativa della nostra epoca quanto la famosa confessione di Eisenhower (naturalmente pronunciata davanti all'intera nazione

televisiva), concernente il suo corpo malato: «I have nothing to hide». Proprio per la disinvoltura con cui pronunciò (e poté pronunciare) queste parole, egli le rese un documento classico della società conformistica. Non facciamoci illusioni. La disponibilità all'esibizione che abbiamo sviluppato sotto il «terrore morbido» cioè nella società conformistica, è altrettanto caratteristica per noi quanto la mania di autocalunniarsi per gli uomini che vivono sotto il terrore sanguinario, cioè in dittature totalitarie. Non si capisce perché il nostro difetto debba essere meno grave e meno umiliante di quello degli altri, che non ci stanchiamo di disprezzare. Esso è solo meno diffuso propagandisticamente.

8. *Il monologo collettivo*

Dunque nessuno ha segreti, ognuno è aperto a ognuno. E ciò nonostante, per un autore di fantafilosofia che debba descrivere la società perfettamente conformistica di domani, grande sarebbe la tentazione di ritrarre la generazione dei nipoti come *ammutolita*; e cioè totalmente ammutolita, non solo atrofizzata nel linguaggio come già oggi siamo noi.

Ciò naturalmente suona contraddittorio. La totale apertura reciproca e l'essere ammutoliti sembrano escludersi a vicenda. Ma così *sembra* soltanto. Infatti, ammutoliti non si diventa solo quando (anche se questo è certo il caso più frequente) l'abisso tra persona e persona è troppo ampio o troppo pericoloso per essere superato, ma anche quando *l'abisso è troppo stretto perché si renda necessario gettarci sopra un ponte linguistico*. Ogni parlare richiede un minimo di distanza: la comunicazione ha senso solo se esiste un dislivello tra chi parla e chi ascolta; se un A, che è informato, rende partecipe delle proprie informazioni un B, che non è informato. Ma questo minimo di differenza non esisterà più per i congruisti di cui sarà composta la società perfettamente conformistica di domani. Dato che tutti saranno riforniti delle stesse identiche cose, tutti sapranno le stesse identiche cose. E ciò significa: chiunque ascolterà sarà ancora in grado di ascoltare solo quello che lui stesso potrebbe ugualmente dire; e chiunque parlerà sarà ancora in grado di dire solo quello che potrebbe ascoltare da chiunque altro; e in tali condizioni, naturalmente, aprire ancora

bocca e orecchie sarebbe assurdo. Belle prospettive. Infatti, da un punto di vista filosofico, ciò significa che il conformismo trionfante non soltanto farà sparire alcune singole differenze (come quella tra «attivo» e «passivo»), ma persino la nostra *differentia specifica*: dunque il nostro λόγον ἔχειν [il possedere la parola].

Oggi noi siamo ancora a questo punto. Però siamo già un bel pezzo avanti su questa strada. Alla domanda, se nel nostro mondo conformistico odierno già si parla meno che in quello di ieri e di avantieri, è difficile trovare risposta. È invece evidente che già esistono situazioni di perdita di parola che lasciano presagire il peggio, per esempio la situazione della famiglia che siede senza parole davanti al teleschermo, mentre viene simultaneamente foraggiata. E ancor più significativa di questa specifica situazione mi sembra la nuova *funzione* che il parlare ha assunto nella società conformistica. Ammesso che qui la parola «funzione» sia ancora adatta. Infatti, perlomeno a prima vista, il nostro parlare sembra atrofizzato al punto da essere un'attività priva di senso; con ciò intendo che, quando ci parliamo l'un l'altro, noi rivestiamo una stessa e identica esperienza del mondo (di cui siamo stati forniti) con parole che fanno parte dello stesso e identico patrimonio di vocaboli (di cui siamo stati forniti); e perciò non facciamo altro che praticare un mero *scambio tautologico*. Le parole o i vocaboli che scambiamo con i nostri partners somigliano, per la maggior parte dei nostri discorsi e in particolare per lo *small talk*, alle palle che volano, avanti e indietro, tra i tennisti; cioè le «palle» che «diamo» parlando sono identiche a quelle che abbiamo ricevute ascoltando; e quelle che riceviamo sono identiche a quelle che abbiamo date; in breve, prendere e dare sono divenuti interscambiabili.¹² Se il signor A vendesse un panino *a* (fornitogli dal megapanificio M) al signor B, e se questi, per pagare questo panino *a*, consegnasse al signor A un panino *b* (fornitogli dalla stessa ditta e del tutto uguale al panino *a*), tale transazione non sarebbe affatto meno assurda di quella che avviene nel nostro parlare quotidiano.

In altre parole: *il rumore di milioni di voci* prodotto al giorno d'oggi *non rappresenta più altro* – e in ciò consiste la nuova funzione del parlare odierno – *che un unico «monologo collettivo», pronunciato a ruoli distribuiti. La società conformistica parla nel suo insieme con se stessa.* Ciò suona strano, ma la stranezza non è un argomento contrario. Viceversa, è giustificato chiedere – dato che tale attività non può essere

così priva di senso come appare a prima vista – perché la società conformistica non ha totalmente abolito questo suo parlare così atrofizzato, perché ancor oggi insiste a continuare a monologare senza sosta. La risposta è che lo fa nell'interesse della sua propria esistenza [*Dasein*]. Dunque per questa ragione: perché i suoi meccanismi non funzionano in modo del tutto impeccabile; perché essa corre sempre il rischio di perdere nuovamente la forma già acquisita, il suo coefficiente di conformità; perché è costantemente bisognosa e capace di miglioramento; perché, insomma, deve costantemente impegnare mezzi per mantenersi e per correggersi.

Ora, già prima avevamo sottolineato il fatto che noi assolviamo il nostro *pensum* di conformismo per mezzo d'innunerevoli attività (naturalmente senza capire fino in fondo di che cosa si tratta). In ultima analisi forse non esiste neppure una sola attività che non contribuisca a questo stato di cose. E una di queste attività, forse addirittura la più importante, è il nostro parlarci l'un l'altro con mille voci. Infatti, con questo parlarci a vicenda, eliminiamo le differenze che ancora potrebbero sussistere tra noi; detto in modo positivo, aggiustiamo la nostra conformità per accordarci perfettamente. La parola «accordarci» cade proprio al momento giusto. Infatti ci propone una metafora che coglie il nostro parlare in modo incomparabilmente più preciso del paragone con il gioco del tennis: cioè la metafora dell'*orchestra che si accorda*. Parlandoci a vicenda noi «accordiamo» i nostri strumenti, ci «accordiamo» a vicenda, finché il «la» della società è assicurato. Qui finisce tuttavia la validità della metafora. Infatti nel caso della sinfonia, per amore della quale ci accordiamo a vicenda, si tratta di un pezzo fuori del comune, cioè di un pezzo che addirittura è destinato a non risuonare più. Il suonare insieme, al quale ci prepariamo così chiassosamente, deve diventare così perfetto da poter restare privo di suono. Ciò non è assurdo, perlomeno il paradosso è banale, infatti oggi in fin dei conti esistono centinaia di lavori che non sono meno paradossali, dato che li eseguiamo ancora con il sudore della fronte solo perché speriamo che in tal modo domani essi diventeranno antiquati. E ciò vale oggi appunto anche per il parlare: *parlando ci avviamo verso la condizione ideale della conformità totale; verso una condizione nella quale tutto suona «accordato»*, cioè appunto nella quale il nostro parlare in prima persona si fa superfluo. Nel mondo futuro del nostro fittizio autore di fantafilosofia, il nostro parlare in prima persona sarà

altrettanto antiquato quanto già oggi lo è andare personalmente a caccia o cuocerci il pane con le nostre stesse mani. E se questo reporter del futuro descrivesse il giorno trionfale della vergogna, quello in cui ha inizio l'ammutolimento totale, come risultato del nostro «monologo collettivo», avrebbe pienamente ragione.

Lo ammetto: il ritratto del conformista abbozzato qui non è realistico. È piuttosto una terrificante immagine ideale, l'immagine ideale che ci viene posta davanti per invitarci a una gentile imitazione. Ma ciò non significa in alcun modo che la descrizione sia esagerata, che la nostra situazione non sia ancora così grave. Non abbiamo il minimo motivo per essere orgogliosi della differenza tra noi e quell'immagine idealizzata, dato che non si può assolutamente dire che abbiamo ancora conservato un ultimo nocciolo della nostra individualità o un residuo inattaccabile della nostra autonomia. Al contrario è vero che riconosciamo il modello che ci viene fornito, che ci misuriamo con esso e solo con esso e che tentiamo con tutte le forze a nostra disposizione di uguagliarlo. Se questo diventare congruenti con il «congruista» totale ancora non si è verificato, è semplicemente per il fatto che non ci riesce di assimilarci al primo colpo, almeno non completamente. *Bisogna anche imparare a farsi rovinare*, non è affatto un compito facile farsi sommergere totalmente, farsi completamente saturare. Perlopiù siamo quasi, nel senso chimico della parola, «sovrassaturi», dunque incapaci di assorbire ancora le immagini del mondo che continuano ad affluire. O il *quantum* che ci viene imposto è troppo grande, o la velocità troppo elevata. In breve, siamo incapaci (simili all'operaio non ancora del tutto abituato alla catena di montaggio) di «*tenere il passo*» *completamente*. Solo questo è il motivo per cui non siamo ancora del tutto congruenti con il «congruista» ideale. Di questo non dobbiamo ringraziare la nostra forza, bensì esclusivamente la nostra debolezza.

9. *Ergo sum*

Per tentare di rendere chiara questa nostra situazione, bisognerà riconoscere tre cose:

1. Che come «congruisti» facciamo fallimento perché in certo qual modo siamo ancora «noi stessi».

2. Che (viceversa) valutiamo questo nostro essere-noi-stessi come un «fallimento», dunque vediamo ancora nel nostro Io soltanto qualcosa di rudimentale.

3. Che non conosciamo più altra conferma del nostro essere-noi-stessi tranne quella che ci viene fornita dal nostro fallimento.

Questo complesso di cose naturalmente è vergognoso. Ma il più vergognoso è il terzo fatto. Il che diventa evidente se lo travasiamo nella formula di una «*prova dell'Io*», ovvero «*dell'Essere*». Se lo facciamo, allora riconosciamo quanto è misero il posto che noi contemporanei occupiamo nella storia della dignità umana.

Ho detto: «riconiare». Infatti, che una tale formula esista, una formula nella quale il congruista, come portavoce dei suoi compagni di sventura, abbia rivestito di parole la conferma di se stesso; e che questa formula si possa già leggere in qualche luogo, questo naturalmente non si può affermare. Una tale formula non può già esistere perché sarebbe contrario all'essenza del congruista, che è privo di essenza, confermare sé come se stesso. Questo, non solo egli non lo può ma neppure lo deve; addirittura non deve poterlo. Come «essente», al contrario, egli percepisce se stesso solo quando agisce con gli altri, dunque proprio per il fatto che non è se stesso.

Comunque, se tuttavia uno di loro compendiasse il suo essere-se-stesso in una formula, tale formula dovrebbe suonare: «io resto ancora indietro; dunque sono ancora me stesso». E questo non significherebbe solo che il suo essere-se-stesso sia un difetto, ma anche che il difetto del suo essere-se-stesso rappresenta l'unica prova del suo essere-se-stesso. Cartesio, vatti a nascondere!

10. *L'aiuto all'adattamento*

Per quanto possa suonare provocatoria questa equazione tra «fallire» ed «essere-se-stesso», non si può dire ch'essa sia sconosciuta o artificiosa. Essa viene piuttosto ipotizzata nella maggior parte delle odierne psicologie volgari. E nella odierna psicoanalisi volgare americana, svolge persino il ruolo di assioma fondamentale. Con il che naturalmente non è detto che là essa venga riconosciuta come lo scandalo che in effetti rappresenta. Al contrario: là essa viene *propagata*. Infatti, sul tabellone dei valori che tale psicologia usa come base di lavoro

(nonostante il suo vocabolario sulla *personality*), come *figura canonica appare quell'uomo che* dà prova di sé con il massimo di adattamento; e cioè quello che è il più possibile «congruente» e *il meno possibile «se stesso»*. Con l'instaurazione di questa figura canonica la psicologia, non esplicitamente ma inequivocabilmente, ha apposto il suo sigillo all'identità dell'essere-se-stesso e fallire.

E non si tratta di un sigillo qualunque, bensì quasi ufficiale. Infatti la reputazione di cui oggi gode la psicologia è enorme. Ma non perché il rango scientifico ch'essa occupa sia obiettivamente così elevato; al contrario, essa viene parata di tale prestigio scientifico allo scopo di poter adempiere il suo compito principale con tutta la possibile autorità. E questo suo compito principale consiste appunto nel funzionare come *megafono delle potenze conformanti*, dunque nel rivestire con un vocabolario scientifico popolarizzato le richieste di adattamento che tali potenze ci pongono, di proporle all'uomo sotto questa veste e, ammesso che noi recalcitriamo ancora sotto il pungolo, di trasformarci mediante una vera e propria cura in esseri più soddisfatti dell'adattamento, o meglio adattati.¹³

Nulla è più caratteristico per questi suoi obiettivi (ovvero per quelli che le vengono affidati) dei nessi diagnostici ch'essa ama tracciare. Per esempio, torna continuamente la connessione tra *self-centeredness*, *poor adaptation* e *inferiority complex*, con il che s'intende che certi uomini a causa del loro egocentrismo (patologico) sono mal adattati, e a causa della loro scarsa adattabilità sono inferiori; e ormai cadono vittime delle pene dell'inferiorità. Per la verità, un tale schema non è del tutto errato, infatti esiste realmente una condizione in cui questa sindrome è valida: appunto, la società conformistica. Il che significa che, per uomini che devono vivere in questa società come conformisti, le tesi della psicologia (conforme al conformismo) risultano vere. Ma solo perché il conformismo ha già trionfato. In altre parole: il contesto causale della sindrome può diventarci chiaro soltanto se capovolgiamo il rapporto causale supposto come naturale; se dunque riconosciamo che tra coloro i quali nella società conformistica passano per «malati» (per esempio coloro i quali, calunniosamente accusati di essere *self-centered*, riconoscono il loro essere-se-stessi come qualcosa d'inferiore e soffrono per questa presunta inferiorità) molti si sono ammalati *a causa* del conformismo stesso; che questo dunque è il genere della malattia. *Esseri sani che, per poter vivere nella*

società conformistica, accettano come legittima la falsa misura con cui vengono misurati e la fanno propria, sono contagiati da questa falsità, ammalandosi effettivamente per i loro febbrili tentativi di superare la presunta malattia.

Difficilmente la nostra teoria del «congruismo» potrebbe venire confermata in modo più convincente che per mezzo dei presupposti ipotizzati dalla psicologia ufficiale e degli obiettivi ch'essa persegue. Naturalmente, ciò non significa che gli psicologi abbiano le idee chiare sulle loro premesse e sui loro obiettivi. Non troviamo, presso di loro, giudizi articolati logicamente. Invano, per esempio, cercheremmo la tesi, o anche solo un accenno di essa, che l'«uomo congruista» consiste ormai soltanto dei contenuti che sono stati «pompati» dentro di lui; o che le «pareti» tra dentro e fuori e tra uomo e uomo ormai sono scomparse. Che ciò venga taciuto non è naturalmente un puro caso, è piuttosto un agire conseguente al sistema conformistico.¹⁴ Con il che intendo che agli psicologi, dato che essi stessi sono strumenti del conformismo, non è lecito rivelare che il sistema (sedicente «libero») ch'essi servono distrugge l'identità dell'uomo. Ma persino questa spiegazione è ancora insufficiente, persino il discorso del «tacere» ancora troppo onorevole, perché presuppone che «quelli che tacciono» abbiano riconosciuto ciò che viene taciuto, e tale presupposto non possiamo proporlo. Piuttosto fa parte dei compiti conformistici di coloro che sono stati impiegati per renderci ciechi, di restare ciechi a loro volta. Ciò che essi non *devono* rivelare, non *possono* neppure più rivelarlo. E non possono più *rivelarlo* perché neppure riescono più a *vederlo*.

«Esseri senza finestre», nel senso di Leibniz, naturalmente non sono mai esistiti. Ma noi, esseri «privi di pareti» non solo non siamo «monadi», ma addirittura i loro antipodi. E incomparabilmente più acuto del problema leibniziano – per quale miracolo gli esseri singoli, separati l'uno dall'altro, potrebbero tuttavia «armonizzare» l'uno con l'altro – è oggi il suo rovesciamento: cioè l'interrogativo, *su quale base noi «congruisti» potremmo persuadere noi stessi che siamo ancora esseri singoli e ancora noi stessi.*

11. *Il mondo esposto*

Se sosteniamo che i lineamenti di coloro di cui abbiamo fatto il ritratto ora si sono finalmente profilati con chiarezza, la cosa forse suonerà poco credibile. Infatti, ciò che è risultato è proprio che la *differentia specifica* del conformista consiste nella *manca*nza di *chiarezza*, che a lui *manca* ogni contorno netto; che tutte quelle linee di confine che ci sembrano naturali (quelle tra spontaneità e coercizione, tra attività e passività, tra aver bisogno e venire costretti, tra dentro e fuori, tra individuo e individuo), nell'esistenza del conformista sono totalmente cancellate.

Ma anche questo rappresenta pur sempre un risultato: della definizione positiva della nebbia fa parte, appunto, l'indeterminazione di quest'ultima. E dato che ora sappiamo che ne è del conformista, forse siamo anche in grado di chiarire il fatto che all'inizio ci aveva tanto colpito e aveva messo in moto le nostre riflessioni. Torniamo allora alla nostra domanda originaria, che suonava così: *come mai certi prodotti, che senza dubbio non provengono da impiegati, tuttavia agiscono come se fossero l'opera degli impiegati più abili?*¹⁵

Per affrontare adesso, per la seconda volta, questa domanda, partiamo da una espressione con la quale poco fa abbiamo caratterizzato le cose del nostro mondo odierno. Le abbiamo chiamate «sireniche». Perché?

Perché sono cose pubblicitarie.

Ora, ognuno evidentemente sa che la *pubblicità*, specie quella commerciale, ha assunto nel nostro mondo odierno proporzioni che fino a poco tempo fa sarebbero state inimmaginabili. Ma per quanto questo luogo comune possa essere giusto, non è sufficiente, non coglieremo nel segno finché vedremo nella pubblicità solo un fatto fra tanti. Ed essa non è questo.

Infatti, noi non viviamo tra cose che se ne stanno lì mute e indifferenti. Sarebbe ingenuo credere che da una parte esiste il nostro «mondo», da un'altra la possibilità di mettere in evidenza questa o quella delle sue parti con la pubblicità. Vero è piuttosto che, da quando tutti gli oggetti di tutte le classi sono stati contagiati dagli oggetti della classe dominante, cioè della classe delle merci, *il nostro mondo*

è, a priori, *un universo di pubblicità*. Esso consiste di cose che si offrono e ci sollecitano. *La pubblicità è un modus del nostro mondo*.¹⁶ In linguaggio ontologico: *come «essente» si fa valere, come «essente» viene riconosciuto, solo quello che nel bellum omnium contra omnes irradia una forza di esibizione e di attrazione più intensa degli altri*. Formulato in negativo: ciò che non chiede, che non chiama, che non si mette in mostra, che non fa parte della luce della réclame, non ha la forza di sollecitarci, di esso neppure ci accorgiamo, il suo richiamo non lo esaudiamo, non ce ne lasciamo coinvolgere, non lo riconosciamo, non lo usiamo, non lo consumiamo; in breve, resta «ontologicamente subliminale», in senso pragmatico *non è «là»*. Quando Heidegger, non importa se a ragione o a torto, diede nuova vita alla parola «fenomeno», divenuta ormai esangue, interpretandola come «ciò che si mostra», non pensava affatto alla fenomenalità delle merci pubblicitarie; tuttavia proprio ad esse si adatta la sua interpretazione. E dato che la classe di queste merci è diventata il modello di tutte le altre classi di oggetti, la sua interpretazione ha persino un valore universale: *ciò che vuol essere preso «in considerazione» deve mettersi in mostra. Il mondo è diventato una «mostra»*, una esposizione pubblicitaria ch'è impossibile non visitare, perché comunque ci siamo dentro. Per esempio, il fatto che gli attuali uomini di Stato riescono ad acquistare realtà politica solo se si piazzano davanti alle telecamere, truccati con *political sex appeal*, è stato riconfermato di recente durante le elezioni presidenziali americane.¹⁷ L'impudicizia di questa espressione già non si avverte più. Piuttosto, essa viene comunemente usata per calcolare le possibilità dei candidati che concorrono a tale carica.

Naturalmente la sessualizzazione dell'odierno mondo della pubblicità, che ha raggiunto il suo apice proprio nei paesi con tradizioni puritane di tabù, non è altro che una conferma di questa equazione «essere = essere pubblicitario» che vale al giorno d'oggi. Ciò che qui accade è un processo di produzione del tutto normale: la «qualità di attrazione sessuale» che bisogna acquisire come materia prima naturale, e per giunta gratis, viene trasformata in una attrazione delle merci; e usata come tale. I seni reclamizzano l'acciaio, le cosce il whisky. *L'industria della pubblicità è ormai diventata la vera proprietaria del corpo femminile, perlomeno della sua immagine sessualmente attraente*. In un certo senso *il fatto che anche le donne possiedono un corpo* (a prescin-

dere dalla circostanza che la concorrenza con queste immagini di attrazione, soprattutto nei paesi che sono diventati veri e propri paesi di *royeurs*, risulta particolarmente dura) è *solo puramente casuale*, d'importanza solo secondaria. Nel momento in cui la trasformazione della materia prima «attrazione sessuale» in una attrazione delle merci sembra promettere successo, tale attrazione perde la sua qualità di tabù: l'odierna mancanza di pregiudizi sulle cose del sesso, soprattutto negli Usa, è figlia della libertà di pubblicità, *il crollo della pruderie*, di cui si è così fieri in quanto «progressismo», è *un fatto esclusivamente commerciale*. E da quando il mondo è stato completamente erotizzato, abbiamo del tutto perduto la consapevolezza che la parola «pubblicità» aveva alle origini uno stretto significato erotico.¹⁸

Per contro la mancanza di allegria e di splendore, per non dire il senso di irrealtà, che colpisce sempre i visitatori occidentali nelle città dell'Est risulta in larga misura dall'assenza della pubblicità commerciale. Tale assenza è assolutamente naturale, giacché è evidente che nei paesi in cui l'offerta resta indietro rispetto alla domanda e in cui nessun prodotto deve affrontare con i propri simili una «lotta per l'esistenza», non occorre che le merci mettano in mostra se stesse. Ciò che manca lì sono i trucchi di guerra e di seduzione con cui si ornano quelli che lottano per la concorrenza e che rendono il mondo capitalistico così variopinto e luccicante. Dato che il visitatore che viene dall'Ovest è abituato a identificare il «mondo» con il «mondo pubblicitario», un mondo privo di pubblicità non gli fa solo l'impressione di un deserto visuale, acustico ed erotico ma, appunto, addirittura di una irrealtà.¹⁹

Naturalmente con tutto ciò non si sostiene che la pubblicità dev'essere penetrante per suo principio, che quel mettersi in mostra debba avvenire, in ogni circostanza, in modo sfacciato o stridente. Al contrario: molte cose fanno pensare che gli eccessi degli ultimi decenni sono stati solo una malattia infantile della *réclame*. La pubblicità sembra essere entrata nel suo stato di maturità solo dal momento in cui ha cominciato a capire di poter realizzare molti dei suoi obiettivi con la discrezione studiata, apparentemente invisibile e apparentemente muta, con l'*hidden and subliminal persuasion*, altrettanto bene che con i modi spettacolari, se non addirittura meglio; e da quando perciò ha cominciato a rinunciare a far spettacolo. Esistono già ditte di pubblicità che ormai rivelano solo malvolentieri che fanno pubblicità.

Nonostante che naturalmente l'equazione «essere = essere pubblicitario» anche per queste ditte sia ancora obbligatoria, esse fanno propria la massima ὥς μὴ ὄν, cioè: «Agisci come se tu non esistessi!». E accade persino che certe ditte facciano pubblicità a questa loro discrezione, e che la vantino con mezzi discreti, come segno del proprio buon gusto. Nel vocabolario delle bugie pubblicitarie la parola «discreto» ha il senso di «colpire alle spalle» e l'espressione «di buon gusto» quello di «a tradimento». L'imbroglio si fa sottile, persino nel caso della rapina di libertà niente supera la buona educazione. Non sarebbe del tutto ingiustificato qualificare adesso *questa tecnica pubblicitaria nel suo insieme come una immensa non violent action*, più esattamente: come una *non violent aggression*. È noto che a darsi il nome di *non violent action* è stato un movimento di opposizione i cui seguaci sono convinti di poter neutralizzare la forza d'urto degli aggressori non opponendo alcuna resistenza. Questo movimento è l'immagine specularmente rovesciata della *non violent aggression*, alla quale siamo incessantemente esposti. Infatti, l'attacco del mondo della pubblicità, anzi dell'intero sistema conformistico, si svolge in modo così violento da neutralizzare a priori la nostra resistenza. Le due azioni sono due tipici fenomeni del nostro secolo, entrambe sono caratteristiche dell'estinzione odierna dell'alternativa «attivo-passivo».

12. L'uomo impiegato

Ecco dunque l'aspetto del nostro mondo odierno. E visto che, detto in termini accademici, trasformazioni ontiche di tale portata rivoluzionaria non possono restare ontologicamente prive di conseguenza, ciò significa che l'«essere-nel-mondo-pubblicitario» rappresenta uno stato ontologico di tipo particolare; che noi, che viviamo come concittadini di un mondo pubblicitario, siamo «qui» [*da sind*] in un senso diverso da come erano «qui» i nostri genitori e nonni: che *la nostra vita si svolge come un incessante «essere corteggiati»*. Ma che cosa significa questo, a sua volta? Che cosa significa per noi, gente d'oggi?

Non può più esserci alcun dubbio. Dato che ormai l'immagine del «congruista» ci è familiare, dato che ormai sappiamo che come «congruisti» siamo diventati incapaci di distinguere tra spontaneità e costrizione, tra aver bisogno ed essere obbligati, la risposta suona: «Noi

obbediamo alla pubblicità». E ciò significa a sua volta: «*Noi viviamo come se effettivamente fossimo ingaggiati dalla pubblicità a collaborare, come se prestassimo un lavoro su commissione*».

Ma perché usiamo ancor sempre questo timoroso «come se»? Abbiamo ancora bisogno di una simile riserva? La risposta alla domanda se siamo ingaggiati oppure no, se prestiamo un lavoro su commissione oppure no, dipende esclusivamente dal fatto che siamo stati esplicitamente obbligati a collaborare? O non piuttosto dal fatto che siamo liberi di *resistere alla pubblicità*?

Dipende solo da questo. Al di fuori della libertà di resistenza, non esiste qui alcun criterio.

E perciò la risposta può essere diversa. Anzi, dev'essere diversa. Dato che non possediamo tale libertà di resistenza, l'unica risposta valida è: «*Noi siamo incaricati*», «*noi siamo ingaggiati*».

Regola: *Se esseri defraudati della libertà di resistere alla pubblicità sono corteggiati dalla pubblicità, proprio per questo motivo sono ingaggiati. La loro esistenza [Dasein] è allora «essere ingaggiati».*

Concediamoci un momento di pausa. Infatti, dopo aver vagato in lungo e in largo per sondare il terreno del conformismo, siamo tornati al punto dal quale eravamo partiti: il problema dell'«essere impiegati». Dall'«essere ingaggiati» all'«essere impiegati» c'è davvero solo un passo verbale, al posto dell'«essere ingaggiati» possiamo tranquillamente parlare dell'«essere impiegati». Nulla più ostacola ormai l'equazione alla quale, fin dall'inizio, volevamo arrivare. Enunciamola finalmente: «*Il nostro essere conformisti è essere impiegati*».

13. *Falsa consegna, falsificazione delle attività e meccanismo di spostamento*

Come già detto, questa formula non contiene nulla di giuridico, e cercheremmo invano contratti tra «parti sociali», regolamenti o certificazioni legali del nostro essere impiegati. Ma la realtà della nostra dipendenza non viene indebolita da tale mancanza, bensì al contrario rafforzata. Fa infatti parte della natura di questo particolare rapporto «signore-servo» (per quanto sia lecito chiamare un trucco «natura») il fatto ch'esso precede tutto ciò che è contrattuale. E ciò

significa che il «signore» può risparmiarsi di vincolare il «servo», che ha già comunque vincolato, con un contratto esplicito.

Naturalmente, visto che il carattere pubblicitario del nostro mondo è originato dall'egemonia del nostro mondo di merci, non esiste alcuna testimonianza più evidente del nostro essere impiegati che la funzione che esercitiamo come *clienti e consumatori*: se acquistiamo, a causa della pubblicità, cioè di un bisogno che ci viene imposto, quei prodotti dalla cui vendita e produzione continua dipendono i produttori; se poi distruggiamo questi prodotti consumandoli e se infine, dopo la distruzione, abbiamo bisogno di nuovi prodotti, così facendo adempiamo l'incarico conferitoci dal produttore o, per meglio dire, tutta una catena di incarichi. *Siamo impiegati come liquidatori*. «Siate grati a chi mangia, – si legge in un testo molussico apocrifo – a chi dorme e a chi non dorme. Tutti costoro sono lavoratori a domicilio, che tuttavia non fanno di svolgere lavoro a domicilio e pur non sapendolo sono lavoratori assidui. Quando stanno a tavola servono coloro che, per continuare a raccogliere, hanno bisogno di distruggere i propri prodotti; quando dormono, servono i fabbricanti di letti che sperano di consegnare domani letti nuovi al posto dei letti consumati; e se non dormono, fanno lavorare chi produce sonniferi. *Gli dei infatti hanno creato la loro fame solo perché non hanno ritenuto conveniente che la produzione resti sola*». Per quanto questo *aperçu* teologico possa suonare eccessivo, il suo nocciolo di verità è incontestabile. E che esso valga, ancora oggi, meglio di qualunque altra prova complicata lo attesta una sola espressione rivelatrice, una espressione che da un mezzo secolo a questa parte ogni quotidiano americano usa con la massima disinvoltura per caratterizzare chi è disposto solo malvolentieri ad adempiere, come un impiegato, i compiti di acquisto e di consumo che gli vengono attribuiti: l'espressione moralistica *lazy costumer*.

Certo è vero che per noi questi incarichi perlopiù non sono riconoscibili *come* incarichi, che quasi mai riconosciamo il nostro usare e consumare *come* l'adempimento di un dovere e *come* una prestazione di lavoro. Ma mettere in campo questa nostra cecità come obiezione alla realtà dei nostri rapporti d'impiego naturalmente sarebbe privo di senso, dato che la solidità e l'irrevocabilità di tali rapporti è dovuta proprio alla nostra falsa coscienza.

Al contrario è del tutto sensato, anzi addirittura indispensabile,

chiedere con quali mezzi venga prodotta la nostra falsa coscienza. Indispensabile perché il meccanismo dell'inganno che agisce nel mondo conformistico si differenzia dai meccanismi dell'inganno che ci sono familiari da tempi precedenti. Come si forma dunque la nostra falsa coscienza?

(Originariamente in negativo: non per il fatto che ci vengano somministrate false teorie o «ideologie». In ogni caso le ideologie non sono più decisive, la parola «de-ideologizzazione», oggi di moda, è del tutto giustificata. Non giustificata, anzi persino ingannevole, è invece la soddisfazione con cui ci si compiace di usare questa parola, come se indicasse la fine dell'inganno. Di una «fine dell'inganno» non si può proprio parlare. Se le ideologie cominciano a morire, ciò accade al contrario proprio perché sono state rese superflue; perché ora possono – e con ciò arriviamo alla definizione positiva del meccanismo dell'inganno – cedere il posto a un principio che è incomparabilmente più ingannevole di quello «ideologico»: il principio della «falsa consegna». Cosa intendiamo con questo termine?

Intendiamo la tattica degli odierni datori di incarichi, che è quella di classificare falsamente proprio quegli incarichi di cui si aspettano da noi il compimento e di consegnarci in versione camuffata, sotto pseudonimi, con etichette che non solo tacciono il vero motivo degli incarichi ma li modificano con esplicito inganno, suggerendoci le più diverse modalità per la cosiddetta «formazione del tempo libero», dunque del non-lavoro. Alle «falsificazioni delle merci», a tutti note, oggi corrispondono le «falsificazioni delle attività» (collegate a quelle in modo strettissimo), che come principio sono sconosciute, ma proprio per questo tanto più fatali. Quanto fatali, lo prova per esempio la falsa etichetta «doccia», che ornava le camere a gas nei campi di sterminio. Con tale iscrizione, l'incarico di lavoro, così com'era inteso realmente, cioè l'imperativo: «riduciti a rifiuto!», fu trasformato in un imperativo di tempo libero, cioè «rinfrescati con una doccia!». Il risultato è noto.

Un tale esempio è sufficiente a impedire che si fraintenda l'espressione «falsa classificazione». Chi considera che le classificazioni (non importa se corrette o no) sono solo atti eseguiti *post festum* da accademici seduti alle loro scrivanie, solo operazioni di pensiero teorico e perciò presumibilmente prive di conseguenze, costui non ha mai riflettuto sull'importanza pragmatica del pensare. Alla distinzione netta

tra «processi reali» da un lato e, dall'altro lato, «classificazioni» a posteriori, «meramente teoriche» e pertanto prive di conseguenze, non corrisponde nulla nella prassi; con il che tuttavia non si mette in discussione che tale distinzione spesso non sia di straordinaria utilità. Comunque, le classificazioni sono già sempre misure pratiche; e molte di esse precedono la realtà invece di arrancarle dietro. E ciò perché *se o come* adempiamo gli incarichi dipende dalla forma (e cioè, appunto, dalla classificazione) in cui questi ci vengono assegnati. E qualcosa più gravido di conseguenze, e con ciò più reale di questo «se e come», è difficile immaginarselo.

Dunque siamo ingannati non per mezzo di una «sovrastuttura» che ci viene fornita separatamente, bensì per mezzo di qualcosa già integrato nella realtà. *La menzogna odierna si trova sempre già «alibi», cioè altrove, sempre già nascosta, appunto, all'interno della stessa prassi.* E questo alibi è la massima *chance* che possa toccare alla menzogna: dato che l'inganno ha ormai rinunciato a un'esistenza speciale, dunque non si presenta più come un principio della menzogna identificabile o confutabile, o come una dottrina propagata consapevolmente, ora è in grado di agire esattamente così come agì il suo maestro classico, quell'Ulisse che aveva appostato Polifemo nel buio della caverna; cioè di mentire con modestia apparente, affermando di essere «nessuno». E con questo suo presunto essere nessuno e non essere anch'esso, l'inganno, riesce ad accecare i suoi avversari e a trionfare su loro.

Tale tattica, di falsificare il lavoro su commissione in occupazione di tempo libero, si rivela in pieno se la riconosciamo come parte di un tutto maggiore, di un più ampio sistema d'inganni. Questo sistema più ampio è il «meccanismo di spostamento». Che cosa intendo con ciò?

Intendo un meccanismo, il cui principio e la cui capacità consistono nel regolare sistematicamente questo trarre in inganno, cioè nell'ordinare *tutte* le attività in modo falso. E cioè in modo tale, che le attività che in realtà appartengono alla classe A si presentano come se fossero della classe B, quelle che in realtà appartengono alla classe B come se fossero della classe C e così via. Dato che A viene spostato nel settore B e B nel settore C, la scelta dell'espressione «meccanismo di spostamento» è illuminante.

Nulla sarebbe infatti più errato del credere che solo il nostro «lavorare» cada vittima della falsa classificazione. Esiste anche il capovol-

gimento di questo processo, è altrettanto usuale spacciare come «lavori» attività che in realtà lavori non sono affatto. Non abbiamo bisogno di andare lontano per trovare esempi di tale capovolgimento: i due esempi classici si chiamano Auschwitz e Hiroshima. Questi stermini, che in realtà furono naturalmente dei *fatti* o meglio dei misfatti, erano stati assegnati come *lavori*, ovvero come *jobs*, a coloro che dovevano commetterli. Quale conseguenza abbia provocato tale falsa classificazione – non intendo la conseguenza ultima: non macerie e ceneri, ma la penultima: l'effetto sugli esecutori – è noto. Dato che, in quanto creature dell'era industriale, avevano imparato che il lavoro non *olet* mai, anzi neppure *può* puzzare; e ch'esso è un'attività il cui prodotto finale per principio non riguarda né noi né la nostra coscienza, essi sbrigliavano gli incarichi di eccidio di massa, ch'erano stati assegnati loro con l'etichetta di «lavoro», senza opposizione, come se si fosse trattato di qualsiasi altro lavoro. Senza opposizione, perché con la miglior coscienza. Con la migliore coscienza, perché privi di coscienza. Privi di coscienza, perché esonerati dalla coscienza per il modo in cui l'incarico era stato loro assegnato. «*Off limits* per la coscienza».

B al posto di A, e C al posto di B. La corrispondenza è perfetta. Come allora l'agire fu spostato nella classe «lavoro» (e naturalmente in analoghi casi ciò si verifica anche oggi), così il nostro lavorare viene frequentemente spostato nella classe «formazione del tempo libero». E quanto poco i piloti bombardieri o i funzionari della liquidazione sapevano *che* agivano e *che cosa* assumevano su di sé con il loro agire, altrettanto poco noi, clienti e consumatori conformistici – poiché crediamo di usare liberamente il nostro tempo libero – sappiamo *che* eseguiamo un incarico e *quale* incarico. Intenzione e risultato dei due spostamenti sono dunque identici, la corrispondenza è perfetta: qui come lì, la nostra collaborazione senza scrupoli è assicurata; in entrambi i casi la resistenza, se mai si dovesse destare, viene soffocata in germe. E tante cose, che esiteremmo a fare, o che rifiuteremmo subito se ci fossero richieste alla fine di una giornata lavorativa come lavoro su commissione esplicitamente dichiarato, se invece ci vengono assegnate sotto falsa classificazione le sbrighiamo senza proteste, anzi, persino con zelo, anzi, addirittura con piacere.

Da più di un secolo si è tentato d'impedire all'operaio di riconoscersi come tale, fornendogli di «falsa coscienza»: la tattica di strozzare la formazione della sua coscienza di classe non aveva, infatti,

altro obiettivo che questo. Sarebbe ovvio supporre che l'incredibile miglioramento che la vita dell'operaio ha raggiunto negli ultimi decenni, e che in alcuni paesi ha già persino fatto sparire l'espressione «proletario», abbia eliminato anche questa azione d'impedimento. È proprio il contrario. Infatti questa «azione d'impedimento» si è così enormemente estesa che ormai non esiste più alcuno che *non* sia tra le vittime dell'inganno. Il perché è evidente. Dato che da una parte il consumo è diventato un lavoro su commissione e, d'altra parte, non esiste più alcuno che sia non consumatore e perciò non impiegato, è diventato *necessario rendere impossibile a tutti noi di scrutare fino in fondo nel nostro status e nel tipo della nostra occupazione. Ma ciò significa che, qualunque sia la classe da cui proveniamo, siamo diventati tutti nipoti dei proletari di ieri: tutti degli ingannati.*

Sembra che certi pubblicitisti non si stanchino mai di ripetere con lieve rimprovero, a volte persino con gioia maligna, che lo standard di vita dell'operaio di oggi è perlomeno altrettanto alto quanto lo standard di vita della classe borghese di ieri. La constatazione è certo vera: probabilmente è persino una sottovalutazione. Vera, tuttavia, se la si vede solo come una metà della verità. Infatti è altrettanto vero che lo «standard di verità» (che non intendo come la misura del nostro amore soggettivo per la verità ma, analogamente allo «standard di vita», come *misura della verità che ci viene concessa*); che, dunque, lo «standard di verità» della odierna società di consumo, che si presume *priva di classi, nel suo insieme è perlomeno altrettanto basso che lo standard di verità del proletariato del secolo scorso, se non addirittura ancora più basso.* L'incontestabile livellamento delle classi non si è svolto solo in forma di ascesa, dunque dal basso in alto ma, contemporaneamente, anche in forma di discesa, dunque dall'alto in basso.

14. *La servitù postcontrattuale. Siamo agenti segreti*

Che noi, gente che lavora, portiamo in tasca il nostro contratto di lavoro e possiamo presentarci come legittimi partners di lavoro, questo oggi ci riempie di orgoglio non infondato. Paragonata con la situazione dei nostri antenati, resi schiavi o servi, la nostra situazione sembra davvero identificarsi con la libertà. Ma ciò che ignoriamo è che que-

La nostra odierna «libertà» esiste solo perché alla «servitù precontrattuale» si è sostituito un «*asservimento postcontrattuale*»; una servitù che diventa incondizionata quando *non* lavoriamo; ed è incondizionata perché non siamo neppure abbastanza liberi per avvertirla; e questa servitù postcontrattuale dovrebbe renderci invero terribilmente scettici nei confronti del nostro orgoglio di libertà. In effetti la situazione in cui siamo stati cacciati è il totale capovolgimento di quella a cui eravamo stati abituati fino ad oggi. *Noi non viviamo oggi sotto la «maledizione del lavoro», bensì sotto quella dell'ozio.* Mentre fino ad oggi era stato per noi naturale considerare le nostre ore lavorative come l'«isola dell'illibertà» all'interno della nostra esistenza relativamente più libera, ora proprio queste ore sono diventate l'«isola della libertà»; in ogni caso solo se lavoriamo ci sono concessi diritti identificabili e giuridicamente assicurati. Il tempo lavorativo regolato ci garantisce una libertà incomparabilmente maggiore del tempo libero, che apparentemente non è sottoposto ad alcuna regolamentazione e perciò si presta a qualsivoglia regolamentazione e strutturazione occulte. *Quando le sirene delle fabbriche annunciano la fine del lavoro, contemporaneamente annunciano sempre che ora inizia l'inevitabile monopolio del mondo sirenico dei mass media e della pubblicità; che ora dipendiamo da esso, che cominciano le ore del nostro essere impiegati senza limiti e senza contratto, le ore melmose che dobbiamo attraversare, con il sudore dell'ozio sul volto.*²⁰ Indipendentemente da quello che ci viene imposto – che si tratti di penne a sfera che scrivono sott'acqua o dell'orgoglio della razza ariana o di canzonette sentimentali che ci assicurano che l'amore fiorisce solo sul Mississippi o di cibi conservati appositamente per i bunkers, con la garanzia che resteranno freschi anche nel caso della fine del mondo, nessuna clausola regola ciò che le potenze pubblicitarie possono o no pretendere da noi, che trascorriamo il nostro tempo non lavorativo come impiegati ingaggiati da loro. Quando il raccoglitore negro di cotone, vinto dalla pubblicità che gli è stata fornita sotto forma di divertimento, finisce per installare nella sua baracca il più splendido dei televisori a colori; o quando il mio vicino si mette a canticchiare «per conto proprio» la canzonetta sul Mississippi che gli è stata pompata centinaia di volte nelle orecchie, e alla fine l'acquista in un negozio di dischi per poterla considerare interamente come sua proprietà e se stesso interamente come proprietà della canzone, entrambi si sottomettono

in modo così incondizionato, così coerente e così gravido di conseguenze, come mai lo farebbero nelle ore che ingenuamente considerano come le loro uniche «ore lavorative». «Gravido di conseguenze»: perché l'asservimento in cui cadono con questa loro obbedienza non rappresenta solo un evento momentaneo. *Piuttosto, con l'acquisto, si fanno «congruenti» con ciò che hanno acquistato, diventano altrettanto insulsi, altrettanto sciocchi e altrettanto volgari di ciò ch'è diventato loro proprietà: la illibertà del loro tempo libero contagia, e per di più definitivamente, la loro esistenza.*

Ciò che vale per loro vale più o meno per tutti noi. Dato che – ed è su questo che si basa la nostra illusione di libertà, chiamata «libertà» – noi siamo *doppiamente non liberi*: cioè, *defraudati persino della libertà di soffrire della nostra illibertà, adempiamo gl'incarichi a cui la pubblicità ci costringe corteggiandoci con i suoi raggiri, senza neppure riconoscerli come incarichi, senza neppure brontolare.* Ciò che viene decantato, in modo così accattivante, come «servizio al cliente», altro non è che l'insieme di provvedimenti con cui veniamo ingaggiati per le nostre prestazioni di servizio; mentre al contrario il venditore, con la sua affermazione che «il nostro desiderio» per lui è «un ordine», intende naturalmente che siamo noi che dobbiamo trasformare il suo ordine, o quello della ditta, in un «nostro desiderio». Perlopiù egli suppone addirittura che effettuiamo automaticamente questo lavoro di trasformazione, o che lo abbiamo già effettuato, nel suo complesso, per l'intero futuro. Quasi mai si pretende direttamente da noi che facciamo questo o quello, ma quasi sempre siamo noi stessi che desideriamo fare questo o quello. Nulla è così caratteristico degli ordini che ci vengono dettati nella «servitù postcontrattuale» come questa «via indiretta attraverso il desiderio», se ci è lecito parlare di una «via indiretta», dato che una via più breve per la nostra obbedienza non esiste. La via più breve è dunque questa, perché la più piana; la più piana, perché su di essa non può esplodere resistenza; e non può esplodere resistenza perché su essa non esiste (per motivi psicologici che ci porterebbe troppo lontano approfondire qui) alcun «questo non lo vorrei» che corrisponda a «questo non vorrei farlo». Ma, fa lo stesso se per via diretta o indiretta, con tale procedimento vengono sempre contemporaneamente assicurate due cose: la nostra obbedienza più stretta e, al tempo stesso, la nostra totale illusione di libertà. Anzi persino – e di più non si può davvero pretendere – anche una

forza cosa: infatti, sono proprio quegli stessi che danno ordini a profitare di questa «via indiretta»; e non solo in senso commerciale (cosa che si capisce da sé), bensì anche morale. Se sono loro che hanno prodotto i nostri desideri, allora è proprio vero (cioè è *diventato vero*) che non ci offrono più nulla che non corrisponda a questi nostri desideri. Sulla base di questa verità, stabilita con la menzogna, essi possono davvero convincere se stessi, *con la miglior coscienza, di avere la coscienza migliore*: cioè dare a bere a se stessi che vengono incontro a noi e alle nostre esigenze con tutto il rispetto che ci devono.

Un mondo più bello, un'intesa più stretta tra le due parti non si può dunque immaginare. Entrambe le parti hanno diritto di lavarsi le mani nell'innocenza, e persino di lavarsele *a vicenda*. E se esistesse un contemporaneo che possedesse la capacità di scherno di Brecht

la forza cioè di scrivere un'operetta di critica sociale che, invece di presentare con giochi di magia delle cose irreali, presentasse la putrida magia della realtà odierna –, costui potrebbe concludere il suo libretto con un doppio coro finale di apoteosi, nel quale i pubblicitari e i loro ingaggiati negassero, con armonica indignazione, l'esistenza della costrizione e, con armonico credo, *lodassero la libertà del dominio come il dominio della libertà*.

Naturalmente si obietterà che adempiamo con *piacere* gli incarichi che ci vengono conferiti: che godiamo se la Coca-Cola ci spumeggia davanti; e che, se ci lasciamo cogliere da una pesante nostalgia possedendo e ascoltando il menzionato disco del Mississippi è solo per appagare un nostro intenso desiderio. È vero. Purtroppo vero. Tuttavia, questa non è una obiezione. O meglio: questa è «l'obiezione desiderata», cioè quella che *siamo costretti a fare* in quanto ingannati; insomma, quella che conferma la nostra teoria. Giacché neppure il *buongusto protegge dalla servitù*. L'esecuzione degli incarichi ci riempie di piacere solo perché abbiamo obbedito all'ordine di desiderare ciò che ci è stato ordinato; e perché vale, senza eccezione, la regola che l'appagamento dei desideri procura piena soddisfazione: anche quando si tratta, appunto, dell'appagamento di desideri su ordinazione. In effetti, probabilmente non esiste nulla che confermi in modo così definitivo il carattere di servitù del nostro lavoro su commissione quanto il «nostro piacere». Metto tra virgolette queste due ultime parole, perché l'autoinganno incomincia già con l'uso dell'aggettivo posses-

sivo. Infatti, tra «nostro» e «nostro» esiste una enorme differenza. *L'aggettivo possessivo non indica soltanto il nostro possedere, ma anche il nostro essere posseduti.* Un'espressione come il «nostro piacere» non è affatto più vera di la «nostra ideologia», il «nostro campo di concentramento» o i «nostri bisogni». Se le ideologie ci vengono inoculate dentro, noi non siamo i loro proprietari ma piuttosto la loro proprietà, in certe circostanze ne siamo persino «posseduti». Se, come internati in un campo di concentramento, chiamiamo «nostro» il lager nel quale siamo rinchiusi (per tacere del numero tatuato sul nostro braccio), non intendiamo che esso ci appartiene ma, al contrario, che noi gli apparteniamo. Se diamo la caccia alla cosiddetta «biancheria alla Mozart», oggi di moda, non siamo spinti dal nostro bisogno, bensì dal bisogno di coloro che hanno bisogno dei nostri bisogni e che, per renderci maturi al rifornimento di camicie, ci forniscono il bisogno di questo tipo di rifornimento.

E proprio lo stesso vale, appunto, per ciò che riguarda il nostro *piacere*. Se godiamo della merce che ci viene fornita, i beneficiari del nostro godimento non siamo noi, bensì quelli che ci ordinano di godere. La «via indiretta attraverso il desiderio» è sempre, al tempo stesso, anche la «via indiretta attraverso il piacere», e *il nostro piacere non ha altra raison d'être che quella di servire al piacere dei nostri committenti.* Ma è chiaro che il nostro [*Unsriges*], che esiste solo per *servire*, non è «nostro» [*unser*] in senso stretto. Se si considera questa «prestazione di servizio» che è il godere in un contesto più ampio, diventa evidente che lo spazio della nostra illibertà è più grande e i modi della nostra illibertà più numerosi di quanto avevamo presunto fino ad oggi. Così com'è certo che resta valida la definizione marxiana che afferma che non siamo liberi perché non-proprietari dei nostri mezzi di produzione, altrettanto certo è d'altra parte che tale definizione oggi non basta più. Essa copre, per essere esatti, solo un terzo della nostra odierna illibertà. Per descrivere pienamente questa illibertà, dobbiamo completarla con due corollari: in primo luogo, aggiungendo che oggi noi restiamo esclusi anche dalla cogestione degli effetti dei nostri prodotti, il che in certi casi vale persino se siamo proprietari dei nostri mezzi di produzione;²¹ e in secondo luogo che il nostro piacere per il prodotto, dato che ha funzione di servizio, in fin dei conti appartiene a coloro che vengono serviti da tale piacere; e dunque, questo piacere non è neppure di nostra proprietà.

È noto che macchinazioni di questo genere sono state denunciate dai molussi in modo assai più nudo e crudo di come usiamo noi. Di fatto, ci sono stati tramandati alcuni versi in cui il disprezzo che i produttori dimostravano nei confronti del piacere di consumo dei loro clienti è formulato con insuperabile franchezza. Nei frammenti dell'inno *Forza attraverso la gioia*, che gli industriali molussici cantavano in occasioni solenni, si legge:

«... la nostra forza – dalla loro gioia»

e nella strofa successiva:

«... giacché, se gusta ai pesciolini,
gustar deve anche a noi...»

e nel ritornello, probabilmente di tutte le strofe:

«Lode e osanna ai consumatori,
ai nostri agenti segreti!»

Quest'ultima espressione, «agenti segreti», mi pare particolarmente importante. Infatti essa ci caratterizza, noi consumatori, più esattamente che qualsiasi altro termine che potremmo inventare *ad hoc*. Con quale significato inconsueto essa viene usata qui, è evidente. Mentre di solito si definisce «agente segreto» colui la cui funzione di agente deve rimanere segreta e di cui nulla devono sapere coloro in mezzo ai quali egli ha l'incarico di agire, *il consumatore qui viene chiamato «agente segreto» perché egli stesso non deve conoscere il motivo del suo agire, perché a lui stesso viene tenuto segreto per chi e per che cosa, quando sta seduto davanti alla sua ciotola, egli esercita la sua attività*. Ma una volta che abbiamo capito quest'uso dell'espressione, allora possiamo assumerla e sostenere: come consumatori, noi oggi siamo tutti «agenti segreti». ²²

15. *Excursus sugli assassini sintetici per piacere*

Notoriamente, la «falsificazione dell'attività», dunque il principio di assegnarci lavori su commissione come se fossero «piacere», si è estesa persino a quei lavori il cui carattere di lavoro si lascia camuffare molto meno facilmente del nostro consumo su commissione. Esistono già aziende nelle quali il nostro servizio agli apparecchi viene trasformato, per mezzo dei più aggressivi ritmi musicali, trasmessi

da altoparlanti, in una sorta di «danza manuale» e con ciò in un godimento. È del tutto comprensibile che chi viene accompagnato da tale musica viva il proprio lavorare come piacere, forse addirittura come una gratificazione. E ciò nonostante, anche per questi gratificati vale che, dal punto di vista morale, il loro piacere non è «loro» ma piuttosto appartiene a quelli che hanno gettato l'esca, quelli ai quali «gusta», «se gusta ai pesciolini».

Naturalmente, questa falsificazione dell'attività è incomparabilmente più fatale di quella di cui cadiamo vittime noi consumatori: mentre come consumatori danneggiamo solo noi stessi, come produttori danneggiamo altri; il nostro lavoro, camuffato da godimento, come ogni altro lavoro odierno ha imprevedibili conseguenze, conseguenze che non solo vanno oltre l'ambito della nostra stessa persona, ma anche oltre la nostra immaginazione. Non sono riuscito a verificare se corrisponde o no ai fatti – questa voce mi è giunta alle orecchie di recente – che anche *certe parti dei processi di lavoro nelle Chemical Warfare Productions si svolgono già con accompagnamento musicale*, dunque addolcite oppure rese eccitanti. Non mi sorprenderebbe però se questa voce venisse confermata. Infatti, un caso come questo sarebbe solo una conseguenza logica, cioè una «doppia falsificazione di attività», con il che intendo che il «meccanismo di spostamento» sarebbe messo in moto per intero. E ciò non sarebbe soltanto non sorprendente, al contrario sarebbe sorprendente se si rinunciassero ad attuare questo principio nel modo più completo. Fingiamo dunque che questa notizia sia vera, visto che corrisponde al principio dominante. Che cosa si sarebbe verificato, in un caso come questo?

Risposta: a quelli che (con la collaborazione all'assassinio di massa) in verità sono «agenti», sarebbe stato assegnato:

1. il loro agire come «lavorare» e
2. il loro «lavorare» come «piacere».

Oppure, letto alla rovescia: *Ciò che si manifesta come «piacere» sarebbe un lavorare travestito; e questo, a sua volta, solo un agire travestito. Ma dato che l'oggetto di questo agire sarebbe «assassinio», anche l'assassinio sarebbe l'oggetto (tuttavia invisibile) del loro lavorare; e con ciò l'oggetto (a sua volta invisibile) del loro piacere. In breve: questi lavoratori sarebbero, sia pure indirettamente, «assassini per piacere».*

«Gli assassini per piacere più ingenui del mondo, – si dirà con scherno –, giacché il motivo del loro godimento è sconosciuto a loro stessi. Perché dunque, in tali circostanze, considerare come uno scandalo la cosa?»

La risposta sarebbe: proprio *perché* sono ingenui, proprio *perché* ad essi è ignoto il motivo del loro piacere. Infatti la loro ingenuità e prodotta artificialmente, sono condannati ad essa da chi, per portare a compimento il peggio, ha bisogno di gente ingenua; e questa *funzione dell'ingenuità* è appunto lo scandalo che ci colpisce. Sarebbe un malinteso totale credere che la nostra ammissione della loro ingenuità contraddica la loro classificazione come «assassini per piacere». Vero è al contrario che la differenza specifica di questi assassini per piacere viene messa per la prima volta in rilievo da questa nostra ammissione. Infatti, *la natura dell'odierno assassino per piacere consiste appunto in questo, che a lui non è più concesso di sapere ch'è un assassino, ma soltanto che è «lieto»*. Ovvero in altre parole possiamo tranquillamente ammettere che il «piacere dell'assassinio» degli ingenui, dato che non è tanto piacere *di* assassinare quanto piuttosto piacere *allo scopo* dell'assassinare, si differenzia dal tradizionale piacere dell'assassinio. Infatti, dato che il fatto obiettivo che il loro piacere culmina nell'assassinio non viene toccato da questa differenza, la legittimità delle espressioni «assassinio per piacere» e «assassino per piacere» rimane intatta.²³

Ma il fatto che proprio gli ingenui possono provocare, con l'adempimento del loro dovere, la distruzione estrema rappresenta solo una metà dello scandalo. A ciò bisogna aggiungere infatti ch'essi stessi sono distrutti. Essi stessi, perché la loro ingenuità – e lo intendo in modo assolutamente metaforico – rappresenta una scissione di personalità prodotta artificialmente, una scissione che vogliamo chiamare la «malattia schizofrenica del lavoro». I lavoratori cioè sono «scissi» perché il rapporto tra il loro stato d'animo (nel nostro caso, il piacere innocente per la musica che accompagna il lavoro) e il motivo del loro stato d'animo (nel nostro caso, la produzione dei mezzi di sterminio, che rende colpevoli) non esiste più; e perché l'abisso si è fatto così definitivo, che quelli che sono così «scissi» non solo non avvertono più la mancanza di questo rapporto perduto, ma non sono neanche

più capaci di avvertirla.²⁴ «Uno ride, l'altro conosce la barzelletta», si dice in Molussia.

Ma parlo di «malattia del lavoro» perché tale malattia è la conseguenza diretta del sistema odierno di lavoro, appunto del lavoro che risulta dalla divisione del lavoro. È quasi incomprensibile che la regola che vale qui non sia mai stata formulata nonostante la sua semplicità. Essa suona:

La divisione del lavoro tra più individui divide sempre gli individui che lavorano in questo modo. La «division of labour» fa degli individui dei «dividui».

«Dividui», in questo senso, sono coloro i cui stati d'animo non hanno più nulla a che fare con i motivi di questi stessi stati d'animo; coloro ai quali non è più concesso di avvertire ciò che stanno facendo; e coloro ai quali, perciò, si trasmettono di nascosto surrogati di emozioni e di stati d'animo del tutto estranei all'azione (nel nostro caso, il piacere della musica). Karl Kraus ha descritto certe esecuzioni della prima guerra mondiale durante le quali degli uomini, maldestramente impiccati, venivano solleticati in modo così atroce che, fuori di sé per il piacere, dimenticavano il loro morire e si sbattevano qua e là ridendo a lungo fino a che il cappio non si serrava, dunque ridevano letteralmente a morte. Durante il mezzo secolo trascorso nel frattempo, si è fatto un decisivo passo avanti su questa strada. Infatti, nell'industria dello sterminio, la musica non significa altro che ormai anche i carnefici vengono «solleticati» in modo che, fuori di sé per il piacere e ciechi a ciò che fanno, «ridono dentro» il loro assassinare.

Qualunque cosa la psicopatologia e la psichiatria possano affermare della schizofrenia odierna, la comprendiamo in senso eziologico solo se la smascheriamo come conseguenza di quella divisione del lavoro che separa violentemente l'una dall'altra quelle prestazioni che in realtà sono una cosa sola; e cioè, se consideriamo tale divisione come la condizione normale dell'odierno lavoratore. L'orrore che proviamo per quegli impiegati nei campi di sterminio che solevano lavorare con la massima indifferenza fino a sera, per dedicarsi poi anima e corpo, alla fine della loro giornata lavorativa, a emozioni che non avevano nulla a che fare con il loro lavoro (persino Hölderlin leggevano i carnefici); questo nostro orrore per gli «uomini per bene» dell'era tecnologica possiamo concedercele solo se includiamo noi stessi tra gli oggetti del nostro orrore.

Chi si è reso conto che, tra gli obiettivi del trattamento odierno degli uomini, non ne esiste alcuno che venga perseguito anche solo approssimativamente, nonché solo approssimativamente realizzato, con tanto successo come la produzione di questa nostra schizofrenia; e che oggi siamo arrivati al punto da fraintendere la nostra partecipazione alla preparazione dello sterminio di massa come un «piacere ingenuo», costui *non considererà più irrealistica l'idea che un giorno il compimento del giudizio universale avverrà «nel modo più piacevole», cioè abbellito da canzonette sentimentali oppure* (e non sarebbe affatto meglio) *da musica classica.*

16. Lavoro a domicilio e dispersione

Come consumatori, così avevamo concluso il penultimo paragrafo, siamo «agenti segreti».

Con ciò naturalmente non intendevamo che siamo diventati «agenti segreti» perché siamo consumatori. Intendevamo piuttosto che veniamo trasformati in consumatori perché il «ruolo di agente segreto» che ci è stato assegnato lo recitiamo nel modo più attendibile quando proviamo piacere; e perché in nessun'altra situazione siamo così facilmente ingannabili e così passivamente preda delle illusioni, come nella situazione di consumo. Ma, in questo senso, il godere è *hors de concours* perché (per dirla con Aristotele) è una ἐνέργεια, cioè un'attività che (come per esempio andare a fare una passeggiata invece che andare a fare una commissione) già contiene in sé il suo τέλος (il piacere); in senso negativo, perché, per chi gode, gli obiettivi non raggiunti, a cui egli fosse ancora teso o che ancora servisse, non esistono più.

Naturalmente per i «persuasori occulti», che ci vogliono complici conformi, nulla può essere più utile che l'esistenza di questa ἐνέργεια. Solo perché essa esiste, costoro possono camuffare da ἐνέργεια le attività di cui devono restarci ignoti gli obiettivi e le funzioni di servizio. Appena noi, pur prestando lavoro su commissione, crediamo di godere, ci troviamo in una condizione nella quale non ci viene più neppure l'idea che potrebbe ancora avere un senso pretendere un τέλος; una condizione nella quale, dunque, siamo derubati della libertà di riconoscere le nostre prestazioni di servizio *come* prestazioni di ser-

vizio.²⁵ Con ciò il rapporto tra illibertà e piacere si è totalmente trasformato. Chi oggi descrive ancora l'illibertà come una cosa «priva di piacere» capovolge la verità. Ciò che vale nel sistema conformistico è, al contrario, che illibertà e piacere crescono in modo proporzionale, dunque la regola è: «*Quanto maggiore è il quantum d'illibertà che ci viene imposto, tanto maggiore è anche il quantum di piacere che ci viene servito*». O più precisamente: «*La privazione di libertà si realizza come riformimento di piacere*».

Dato che la trasformazione in atti di consumo del nostro lavorare è il metodo migliore per assicurare le funzioni di agenti segreti che ci sono assegnate, lo stato ideale del sistema conformistico si realizzerebbe solo *per mezzo di un totalitarismo del piacere*, dunque solo se ci fosse riuscito di *conferire a tutte le nostre attività l'apparenza o la «sensazione» di atti di piacere*. Indipendentemente dal fatto che questo volgare paradiso artificiale si possa ottenere con la forza o che la sua idea debba restare un'utopia, è certo che si tenta sistematicamente di farci arrivare il più vicino possibile al suddetto obiettivo. Ne sono testimonianza, per esempio, quegli innumerevoli testi pubblicitari americani che, non importa a quali lavori e a quali acquisti ci esortino, culminano senza eccezione nella assicurazione: *It's fun*. L'idea della «massima felicità per il massimo numero di persone» non poteva cadere più in basso di così.

Ciò che accade nel mondo conformistico non si esaurisce naturalmente menzionando il lavoro di fabbrica prestabilito e il consumo su comando. Accanto a questo esistono innumerevoli altri tipi di attività, tra cui alcuni che vengono compiuti da *singoli*. Per esempio la nostra, quella del libero scrittore. E dato che produciamo i nostri testi in privato, come lavori a domicilio, seduti alla nostra scrivania e nella piena consapevolezza della nostra forza creativa, apparentemente non siamo sottoposti alla pressione e all'inganno della conformità.

Ma nel sistema conformistico i rapporti non sono così semplici e adialettici. Il fatto che un lavoro venga eseguito in privato non prova ancora, e neppure ha mai provato in passato, che non si tratta di un lavoro su commissione. In fin dei conti anche gli operai tessili a domicilio del secolo XIX erano lavoratori su commissione: materiale, qualità e quantità di ciò che veniva tessuto in casa erano decisi dal fabbricante; i prodotti diventavano reali solo perché presi, rielabo-

rati e gettati sul mercato da quest'ultimo. E tale tipo di lavoro a domicilio oggi non è ancora del tutto caduto in disuso. *Certi autori, soprattutto cinematografici, si possono considerare, nonostante il loro lussuoso standard di vita, come i nipoti dei lavoratori a domicilio del secolo scorso: basta soltanto sostituire la parola «tessili» con la parola «testi».*

Ma questo non è il tipo di lavoro a domicilio che ho in mente. Nel caso del tessitore e dell'autore di film, si tratta di «arrangiamenti» di transizione (transizione tra il lavoro manuale e la produzione meccanica) che perlopiù vengono riconosciuti come compromessi,²⁶ e che gli imprenditori accettano perché già possono prevedere il loro superamento.

Nulla di simile nel nostro caso. Il lavoro a domicilio di cui parliamo qui non rappresenta né un «arrangiamento» né un compromesso. Deriva piuttosto da un *principio*. La mia ipotesi è questa: gli interessati al sistema conformistico *sostengono* e *promuovono* il lavoro a domicilio in modo esplicito. E ciò perché hanno il massimo interesse a nascondere che il loro è già un sistema totale (e con ciò un sistema di totale privazione di libertà). E riescono in questo «disperdendo» gli incarichi di lavoro, cioè assegnandoli a *singoli* come lavori a domicilio, naturalmente a singoli che non sanno che e perché vengono incaricati. La nostra ipotesi rappresenta dunque un ἀνάλογον della nostra teoria del consumo: se in questa avevamo sostenuto che chi prova piacere nel sistema conformistico porta in tal modo a compimento un lavoro su commissione (camuffato, ossia assegnato falsamente), adesso sosteniamo la stessa cosa persino sul conto di chi lavora individualmente, o addirittura di chi lavora in solitudine: sosteniamo, insomma, che anch'egli esegue un incarico. È altrettanto necessario diffidare del nostro isolamento quanto del nostro consumo.

17. Il consumo disperso

È fuori discussione che l'isolamento, ovvero ciò che, per caratterizzare il nostro lavoro individuale, abbiamo appena chiamato «dispersione», si verifica in modo più evidente nel consumo e può essere più evidentemente inteso da quest'ultimo. In che senso il consumo risulta «disperso»?

La risposta può venire formulata come una regola. Essa suona:

L'odierno rifornimento, che ha come scopo l'omologazione e la massificazione non si verifica mai in modo che la massa venga «foraggiata» come massa (o servita in qualche altra maniera), ma in modo tale che i singoli, naturalmente anche se si tratta d'innomerevoli singoli, vengano serviti come singoli. La massificazione si realizza in modo «solistico». Per esempio, la trasmissione radiofonica viene diffusa tra «solisti»: milioni siedono isolati davanti ai loro apparecchi e ricevono la trasmissione nell'intimità della propria casa.²⁷

Naturalmente questo incoraggiamento all'isolamento (di rifornimento e di ricezione) non contrasta con l'obiettivo dell'omologazione, al contrario è esso stesso uno strumento per l'omologazione. Non ha come scopo di forgiare il singolo o di assicurarne la *privacy*, ma al contrario di produrre massificazione. Con ciò, anch'esso rappresenta un nuovo tipo di «falsa assegnazione».

Tale mascheramento della massificazione come isolamento naturalmente non è una novità nella società conformistica. L'espressione di Riesmann *lonely crowd*, che sembra indicare qualcosa di simile, è già diventata di moda. Ma in generale questa espressione viene usata, senza che si capisca la dialettica che in essa si cela, come mera constatazione del fatto che noi, anche se siamo *crowd* siamo tuttavia *lonely*, o anche se siamo *lonely* tuttavia siamo *crowd*; e naturalmente ciò non basta. Poiché è vero che *le misure che ci rendono lonely non hanno altro obiettivo che quello di renderci crowd e di farci restare crowd*.

In altre parole, i luoghi nei quali oggi si produce la massificazione non sono più i «palazzi dello sport» o i Madison Square Gardens, bensì le abitazioni private e le case proprie. I contributi di rendimento che ci vengono richiesti, ci vengono richiesti sotto forma di «consumo a domicilio», e ciò significa sotto forma di *lavoro a domicilio*, cosa che ci è nota da quando il consumo si è smascherato, rivelandosi come lavoro camuffato. Possiamo dunque sostenere che *mediante la dispersione siamo stati trasformati in milioni di lavoratori a domicilio*.

Di questa nuova «massificazione attraverso la dispersione» il sistema si serve non solo perché desidera un numero massimo di clienti, o perché le nuove invenzioni tecniche, come la radio o la televisione, per puro caso rendono possibile tale «dispersione»; al contrario il trionfo di queste invenzioni è stato possibile solo perché esse corri-

spondevano, nel più fantastico dei modi, ai desideri di chi era interessato alla massificazione: perché ai loro occhi *the only good Indian is a dead Indian*, «l'unica massificazione buona è la massificazione dispersa». Ma è l'unica buona perché la massa che gli interessati desiderano (e che di fatto hanno già prodotto) deve restare *paralizzata* e cioè non deve sentire la mancanza, anzi *non può* neppure sentire la mancanza della possibilità di riconoscersi, d'identificarsi *come* massa o addirittura di agire come tale. E la «massa dispersa» resta paralizzata perché, nonostante che si componga di milioni d'individui, resterà privata della capacità di esprimersi con la sua iniziativa e ingenuità finché verrà manipolata in diversi romitori, separati l'uno dall'altro; mentre una vera e propria *crowd*, ammassata in un unico punto, anche se formata solo da mille dimostranti avrà sempre la possibilità di assumere un proprio peso, di sfuggire al controllo e mettersi in moto *come* massa.

Non si può negare una certa ammirazione per l'ingegnosità di questo meccanismo dell'inganno. Neppure noi, che siamo stati resi *lonely*, noi, le vittime, possiamo negargliela. Ma andare fieri di un tale meccanismo è davvero cosa da far pietà. E invece noi ne andiamo fieri: nella forma di massificazione «dispersa» cui siamo abituati e che neppure riconosciamo più *come* massificazione, vediamo una «conquista», solo questa consideriamo degna di un uomo libero, o perlomeno di un mondo libero; mentre guardiamo dall'alto con sospetto o con disprezzo, nel migliore dei casi con un sentimento di boria, quei nostri contemporanei che di quando in quando, simili ai nostri nonni, ancora «scendono in piazza» per ammassarsi o farsi ammassare come parti di una vera e propria massa. È da escludere che oggi noi, che teniamo tanto al nostro progressismo, ci lasciamo trarre in inganno con gli stessi mezzi ch'erano d'uso o di moda ieri; altrettanto quanto sarebbe da escludere il volerli illuminare la strada tenendo in mano una torcia mentre attraversiamo una città splendente di luce elettrica. Tra le mille sciocchezze dell'umanità odierna forse non ne esiste alcuna che sia tanto comica quanto la nostra superbia. Un ingannato che si sente mille volte superiore a un altro solo perché quest'ultimo si lascia ingannare in modo meno attuale, sarebbe un personaggio degno di Molière: e un tale personaggio oggi giorno esiste in milioni di copie. Nessun palcoscenico sarebbe abbastanza vasto per mettere adeguatamente in mostra una così gigantesca ridicolaggine; non siamo maturi neppure per il nostro essere ridicoli.

Ma, come già detto, questa superbia non fa soltanto ridere, al contrario, in primo luogo fa disperare. Accade talvolta che massificazioni vere e proprie nascano dalla *contraddizione*, dunque siano manifestazioni non conformistiche. Ma se è vero che ogni azione di massa viene già considerata qualcosa di avventuroso o addirittura qualcosa di reazionario semplicemente perché, invece di essere «dispersa», è composta da uomini reali che realmente confluiscono, allora questo vale anche per tali manifestazioni di protesta. E ciò significa, a sua volta, che ognuna di tali manifestazioni è già vinta *ante festum*, dunque ancor prima che cominci o venga contrastata. Il conformismo non potrebbe sperare in un trionfo più completo.

La «massificazione mediante dispersione» ha sempre, contemporaneamente, l'obiettivo di una duplice spoliazione di potere. Non solo l'obiettivo di togliere il potere agli *individui* con la fornitura della merce di massa, che li trasforma in esseri di massa; ma, al tempo stesso, quello di togliere il potere alla *massa* con la «dispersione» di queste merci. L'interrogativo che cosa oggi sia meno desiderato, se l'esistenza di veri individui o quella di una vera massa, è posto in modo sbagliato. Non importa se andiamo in giro come «individui massificati» o se ce ne stiamo seduti come una «massa smembrata in individui». Ciò che vale è soltanto: «*Ni homme ni femme, c'est un capucin*».

18. *La mano libera*

Gli interrogativi: su quale base abbiamo il diritto di considerare la «dispersione», che si è appena dimostrata come il principio del nostro consumo, nonché come il principio delle nostre «attività spontanee»; di asserire che, anche come creatori e noi stessi fornitori, cadiamo vittime della medesima illusione di cui cadiamo vittime come riforniti; e che se siamo attivi come singoli individui eseguiamo soltanto incarichi che ci sono stati «distribuiti»; questi interrogativi (identici alle domande che abbiamo posto in apertura) in un certo senso hanno già trovato risposta con l'immagine del sistema conformistico totale che abbiamo abbozzato. Ora però dovrà chiarirsi meglio fino a che punto tutto ciò può essere affermato.

1. *Medialità*. Come si ricorderà, in una delle nostre analisi ci eravamo imbattuti in uno stato di fatto, che si può considerare come

il fatto base dell'esistenza conformistica: cioè nella «mancanza di pareti». Questa espressione voleva significare che certe coppie antagonistiche categoriali, della cui generale validità filosofico-antropologica prima non avevamo dubitato, non sono più rintracciabili nell'esistenza dell'uomo conformistico. Ma di queste «differenze scomparse» faceva parte anche quella tra attività e passività. Era infatti risultato che il piacere (di solito considerato meramente «passivo»), appena si manifesta nel sistema conformistico, diventa sempre al tempo stesso un lavoro eseguito per tale sistema; e come tale prende un posto intermedio tra attività e passività; dunque è «mediale». E d'altra parte che le nostre attività, quando si svolgono nel «mondo sirenico» che incessantemente ci raggira con la pubblicità, sono sempre al tempo stesso atti di «collaborazione»; e come tali sono altrettanto distanti dal subire che dal fare; dunque sono anch'esse «mediali». In breve: che la «medialità» è presente nella nostra intera esistenza conformistica.

Da questo fatto tuttavia consegue il giudizio metodologico, che qui è decisivo. Il giudizio cioè che fa lo stesso se una categoria nasce da questo o quel ramo del «tronco» conformistico, su quello dell'attività o su quello della passività: che piuttosto è lecito applicare ogni attività che si è trovata su un ramo anche all'altro ramo. È lecito perché qui non si tratta di un'«applicazione» (nel senso stretto della parola); perché di «applicazione» si dovrebbe parlare solo nel caso che si trattasse di due tronchi, A e B, veramente diversi l'uno dall'altro. Ma non è questo il caso: infatti A è B-izzato come B A-izzato, l'attività passivizzata, la passività attivizzata. In altre parole: dato che sia A che B sono «mediali», ogni categoria, ovunque sia stata trovata, nella misura in cui di fatto vale qualcosa, è pertinente per il tronco mediale della nostra *intera* esistenza. E ciò vale, appunto, anche per la categoria «dispersione».

2. *Prodotti di pronipoti*. Le opere che produciamo seduti davanti al nostro foglio bianco sono (dato che noi stessi siamo già stati prodotti dai prodotti che ci sono stati incessantemente forniti) *prodotti di esseri prodotti da prodotti*, perciò «prodotti di pronipoti» del sistema. Anche se crediamo di ardere per il furore creativo, ciò non prova niente contro il carattere di «pronipoti» dei nostri prodotti. Infatti questo nostro entusiasmo possessivo è un prodotto che ci viene distribuito come merce già pronta, in modo da farci fraintendere il carattere di

commissione dei nostri atti creativi, dunque di non farci riconoscere che le nostre prestazioni rappresentano solo brevi fasi intermedie nell'insieme del processo di produzione e di distribuzione; solo processi intermedi ch'erano iniziati nel sistema conformistico e destinati a sboccare di nuovo in esso. *I nostri atti creativi sono solo momenti di trasmissione tra rifornimento e rifornimento*, tra ricezione e ricezione. In effetti i nostri prodotti, appena sono pronti, finiscono di nuovo nell'ingranaggio del sistema: infatti solo se il sistema li giudica degni di essere dispersi, poi ripresi e messi in circolazione, acquistano «esistenza» in quel senso pragmatico che abbiamo già definito; solo allora possono «apparire». In altre parole, attraverso la «dispersione» delle sue influenze il sistema ha fatto di noi degli esseri che, quando creano, creano *eo ipso* prodotti adatti, a loro volta, al suo meccanismo di distribuzione.

3. (Variazione del 2) *Il «prerifornimento»*. Sostenere che noi, nel senso quotidiano della parola, veniamo sovraccaricati d'«incarichi»; che ognuno dei nostri prodotti rappresenta l'adempimento di un incarico speciale; che la nostra libertà viene tarpata in ogni singolo caso; che non ci sarebbe neppure lecito fantasticare; sostenere tutto questo è ben lungi dalle nostre intenzioni. Di sostenerlo, comunque, non ne abbiamo bisogno. Non ne abbiamo bisogno perché siamo già esseri «incaricati», ancor prima di incominciare; perché abbiamo le ali tarpate ancor prima che ce le lascino crescere; perché *la funzione della nostra fantasia* – questo paragone dimostra il nostro stato nel modo più evidente – *già a priori è ridotta alla funzione di «cadenza»*. Le cadenze, com'è noto, appaiono all'interno di testi musicali già fissati e nei punti già prestabiliti per loro, le tonalità con le quali iniziano e nelle quali sfociano sono già sempre «prefornite», senza che ciò sembri una limitazione.

Esattamente la stessa cosa accade, appunto, con le nostre invenzioni e le nostre fantasie all'interno del sistema conformistico. Il «testo musicale» del sistema ci è già sempre «prefornito»; è già sempre, prima ancora che cominciamo, *nostro*, naturalmente, non nel senso che noi saremmo proprietari di quello che ci viene fornito, bensì nel senso invertito che abbiamo definito prima, cioè che noi siamo sua proprietà. Comunque questa «prefornitura» è il fatto chiave. Grazie all'incarico globale in cui già ieri e avantieri ci avevano cacciati, rendendoci così parti fidate del sistema, coloro che ci assegnano i compiti hanno evitato

la fatica di conferirci, oggi e poi giorno dopo giorno, i loro incarichi speciali. È sempre fuori discussione per noi, dato che le nostre «porte d'accesso» sono completamente aperte, dato che non esistono più «pareti» tra noi e il sistema, dato che viviamo «in congruenza» con i suoi contenuti ancor prima di prendere la penna in mano, è sempre fuori discussione, per noi, ciò che possiamo e non possiamo farci venire in mente; quale registro vocale possiamo scegliere e quale no; fino a che punto possiamo allontanarci e fino a che punto no; e persino fino a che punto possiamo oltrepassare o no i limiti del sistema per assicurare, sia a noi che agli altri, l'illusione di libertà. E obbediamo tanto più volentieri in quanto non avvertiamo affatto le regole che ci vengono imposte, dato che restano camuffate, e precisamente perché non siamo capaci di desiderare nient'altro che quello che dobbiamo desiderare. No, il *sistema conformistico* non ha bisogno di fissare ogni singola mossa, di dettare ogni singola frase, di controllare ogni parola. *Dato che esso ci ha già determinati avant la lettre, può sempre permettersi di essere generoso, può sempre restare liberale.*

Tuttavia non è liberale nonostante che, ma perché è un sistema totale.

Non è terroristico nonostante che, ma perché è morbido.

E noi non siamo le sue vittime nonostante che, ma perché non avvertiamo la nostra servitù.

Ci lascia le mani libere per le nostre opere?

Sì. Perché le nostre mani sono opera sua.

Cominciare un'etica con il postulato della «buona volontà», come si faceva fino a 175 anni fa, oggi non è più possibile. Il postulato insinuava come cosa naturale che noi «abbiamo» una volontà, ciascuno la *sua*. Questa supposizione viene espressa persino da chi parte dalla difficoltà dell'essere morale, e dunque ammette che «bisogni e inclinazioni» (Kant) per lo più impediscono alla «buona volontà» di diventare *più buona* volontà. Ciò che dunque risulta ostacolato, o addirittura rovinato, è sempre solo la *buona* volontà. E come fattore dell'impedimento si considera sempre solo la coppia gemella «bisogno e inclinazione». Bei tempi, quelli in cui nulla era minacciato quanto la *buona* volontà!

Infatti, ciò che oggi è in gioco è *la volontà in quanto tale*. E ciò che la minaccia non si limita solo ai nostri «bisogni e inclinazioni».¹ Il presupposto che ognuno di noi «abbia» una propria volontà, sia sotto il terrore morbido che sotto quello duro, insomma nell'era dell'influenza sulle masse, è altrettanto ingiustificato quanto il presupposto che ognuno di noi «abbia» una propria opinione.

Questo presupposto di una «volontà propria» era, ad esempio, ancora espresso nei documenti classici della democrazia: infatti i diritti legittimi concernenti l'«opinione» iscritti in tali documenti, presuppongono la libertà di «avere» una opinione e si riferiscono anche a una seconda libertà, quella di *esprimere liberamente* l'opinione che si suppone «avuta». Tale supposizione oggi ha già perso terreno. Che ognuno di noi «abbia» in qualche modo delle opinioni, questo non può contestarlo neppure il più scettico degli scettici. Tuttavia siamo diventati, specie dopo l'attacco mortale di Marx al concetto stirne-

nano di proprietà, estremamente sospettosi per quel che riguarda l'«avere». Alla fin fine si può anche «avere» fame, o un numero di prigioniero tatuato. Non è facile giudicare quale *habere* oggi è davvero ancora un *habere* e non un *haberi*, un essere avuto (per parlare con o, secondo il caso, contro Aristippo). Ma è certo che il nostro avere una opinione rappresenta un tale «essere avuto», insomma che le nostre opinioni e immagini del mondo *vengono* «plasmate», che noi ne *veniamo* forniti; in breve, che la «mia opinione» non è la «mia» opinione, la «nostra» non è la «nostra». Questo, oggi, non è solo riconosciuto come verità ma addirittura come verità indiscussa, con il che voglio dire che *i produttori delle nostre opinioni non hanno alcun timore che si smascheri il fatto che sono loro stessi a produrre le nostre opinioni*; e ch'essi hanno persino il diritto di non temere questo smascheramento, dato che in un certo senso le vittime solo per un attimo ne prendono coscienza, ma poi esso resta senza conseguenze.

Questo giudizio è diventato banale (per esempio, per effetto naturale della *Social Science* anglosassone) solo da poco tempo, cioè nel momento storico nel quale ha già cominciato a diventare ideologico e il concetto stesso d'«ideologia» a farsi obsoleto. Infatti *ideologia è oggi già esso stesso diventato un vocabolo ideologico*.² E questo perché gli odierni gruppi d'interesse, che vogliono mantenerci nella «falsa coscienza», possono risparmiarsi di fornirci false teorie o visioni del mondo prodotte artificiosamente. Possono risparmiarselo, perché il mondo prodotto artificiosamente, in particolare il mondo di apparecchi con cui ci circondano, si presenta come «*il mondo*» stesso, dunque ci rende così ciechi e forma la nostra coscienza in modo così efficace da rendere *superflua la produzione di particolari visioni del mondo, formatrici di opinioni*. Dato che è nel potere di questi gruppi d'interesse di erigerci intorno pareti multicolori, essi possono limitare o addirittura eliminare il funzionamento di quei laboratori che prima avevano prodotto occhiali ideologici colorati. Niente è così evidente per chi consapevolmente ha vissuto gli ultimi decenni (per tacere dello sfarzo dell'ideologia nationalsocialista), quanto la povertà del patrimonio ideologico nell'odierno mondo occidentale, e in particolare nella Repubblica federale. Il che tuttavia (questo, come già detto, è il punto da cui dipende tutto) non significa che il mondo occidentale ovvero la Repubblica federale siano sinceri o non ipocriti; ma al contrario che essi, per raggiungere i loro obiettivi, non hanno più bisogno delle

ideologie nella stessa misura che era stata necessaria in tempi precedenti. Dato che *l'ideologico si è introdotto direttamente nel mondo stesso dei prodotti* (in particolare in quello degli apparecchi) *noi siamo già in una era postideologica*. L'immagine di questa condizione è il negativo parodistico di quella condizione che Marx aveva in mente quando predicava che la filosofia sarebbe stata «superata», cioè che sarebbe diventata superflua grazie alla verità della futura situazione dell'umanità. In modo del tutto analogo ora *la bugia è «superata» dalla massiccia non-verità dell'odierna situazione dell'umanità, cioè è diventata superflua*. Il suo non-essere è il suo non-essere-più-necessario. *Non è neppure più necessario mentire*. Spesso ci è persino consentito di esprimere verità complete, dato che nell'ambito di un mondo massicciamente falso esse restano inefficaci, meri «valori culturali», producendo un effetto del tutto irrealistico. E persino come decorazioni le verità possono non funzionare, cosa che per esempio è accaduta alla critica culturale di chi scrive queste righe.

Per quanto riguarda le opinioni, il fatto che esse, anche quando sono «mie» o «tue», rappresentino tuttavia prodotti che, fabbricati da interessati, sono stati «inculcati» a me e a te, naturalmente vale in primo luogo per la *volontà*.

Le opinioni ideologiche non sono semplicemente false teorie, nel senso più comune e banale della parola. Tantomeno lo sono in quanto persino affermazioni vere possono essere usate ideologicamente. False lo sono forse per il fatto che, sebbene in realtà siano strumenti, si presentano falsamente come teorie. Lo smascheramento operato da Marx delle filosofie come ideologie, e la sua richiesta «unità di teoria e prassi», non sono due pezzi disparati della sua costruzione dottrinale, bensì due aspetti di un unico pensiero. Le ideologie sono false (anche questo, naturalmente) non tanto per *quello che* affermano, quanto perché si travestono da *affermazioni* o sistemi di affermazioni. Anche se il loro prossimo obiettivo consiste nel produrre «falsa coscienza», in fin dei conti anche questo per esse non è che uno strumento: uno strumento che, da parte sua, è destinato a produrre «falsa volontà». E anche questa, alla fin fine, è solo uno strumento, l'ultimo: cioè lo strumento che produce il *falso agire*. In altre parole, lo scopo degli strumenti chiamati «ideologie» consiste nel mettere su un unico binario il fare e il lasciar fare di quelli che ne sono stati forniti: «falsa coscienza» senza «falso volere» sarebbe totalmente priva di

valore.³ *La verità dell'ideologia* (cioè il pieno compimento dell'interesse che sta alla base della sua produzione) è *la falsa prassi*. Una teoria che resta incapace di mettere su un unico binario o mantenere in vita falsa prassi, non è dunque una «vera ideologia», ma soltanto una vera o falsa teoria; comunque non importa che sia vera o falsa, e falsa nella prospettiva del produttore di ideologie. *Ciò che non è utile non è vero*. Questa frase non fa solo parte dell'inventario assiomatico del pragmatismo anglosassone, ma anche della prassi della politica economica totalitaria. Su questo punto la comprensione tra i due mondi è superflua, perché l'unità di vedute è stabilita a priori. E, su questo punto, non era davvero necessario decidere con le armi alcuna guerra fredda.

Dato che è in primo luogo interessata al fare e lasciar fare di quelli a cui viene fornita, l'ideologia è in primo luogo un problema *morale*. Non ci sono mai state ideologie che abbiano mirato ad altro obiettivo che quello di omogeneizzare il falso agire e di far credere alle vittime dell'ideologia ch'esse vogliono, o hanno voluto, ciò che devono fare contro il proprio interesse. L'obiettivo finale consiste nel rendere i sudditi talmente preparati e «pronti» che non riescono più ad agire se non in modo falso e ad essere *convinti, sulla base del loro aver-agito-così, di averlo anche voluto*. Così che quando attiriamo la loro attenzione sui loro veri interessi, su ciò che «veramente» vogliono o dovrebbero aver voluto, protestano indignati o ci prendono a botte.⁴ Se fossero capaci di dare espressione alla massima segreta che seguono (ma il fatto che non ci riescano naturalmente fa parte della condizione voluta), allora dovrebbero capovolgere l'ordine «normale» del volere e del fare, dichiarando: «Noi lo facciamo, dunque l'abbiamo voluto». Questa è la loro massima, non solo nel momento in cui, mediante una pressione autoritaria, sono stati resi seguaci o complici di uno Stato totalitario, ma anche allo stesso modo nel momento in cui, cadendo vittime degli *hidden persuaders*, acquistano un lievito che non appaga tanto la loro fame quanto la fame di profitto della produzione; e infatti le differenze tra i metodi di quelli che oggi propongono questo tipo di lievito e quelli dei Goebbels non è molto rilevante. Entrambi sono veri e propri contemporanei. Entrambi perseguono il medesimo obiettivo: quello di depredarci della libertà in modo così totale che non ce ne resti neanche l'ultimo avanzo, cioè la libertà di sapere della nostra illibertà.

L'obiettivo finale consiste nella produzione intenzionale di una liquidazione della volontà, una *abulia*, alla quale tuttavia, a differenza delle sue forme patologiche come l'indolenza o lo stupore, *manca la consapevolezza del non essere libero*. L'annientamento della volontà può considerarsi veramente riuscito soltanto quando è collegato (nel derubato) all'illusione dell'autocoscienza e della forza; quando colui che è stato derubato della sua volontà al tempo stesso è convinto di essere «proprio un tipo in gamba». *Impotenza e stivali chiodati sono, come può confermare ogni ex membro delle SA, doni gemelli*. Gli stivali trasformano l'abulia voluta dall'alto in pseudobulia. Se il potente autorizza colui che ha fatto diventare impotente a presentarsi come un violento, quest'ultimo lo fa con la sensazione di agire per volontà propria e per la propria forza. Con l'aiuto di questa abulia trasformata in pseudobulia, le vittime che si presentano come «colpevoli» possono poi volere e fare azioni che, in fin dei conti, non dovrebbero essere in grado di volere.

1. *Il conformista non si conforma*

Fra le parole di moda che circolano oggi non ce n'è certamente alcuna più ambigua del termine «conformista», usato dai giornalisti culturali di ogni colore. La figura che tale espressione intende delineare, cioè l'uomo che, per ragioni di comodo o di viltà, si decide a omologare le sue azioni, le sue opinioni, i suoi sentimenti, in breve, tutto il suo stile di vita; questo carattere privo di carattere non è affatto caratteristico per la situazione odierna. Con «situazione odierna» intendo lo stadio attuale del nostro sviluppo (che attraversa più fasi) verso la illibertà: lo stadio cioè che è seguito a quello di ieri, a quello della privazione apertamente dittatoriale e terroristica della libertà. Questa tesi sembrerà piena di contraddizioni, ma nel conformismo la figura del conformista non ha un ruolo decisivo. Non ha *più* un ruolo decisivo. L'immagine del mondo conformato, almeno quella del «processo di conformazione», viene già falsata dall'espressione «conformista». Che cosa significa?

Che oggi soltanto di rado si verifica (soltanto di rado è necessario che si verifichi) che gli individui, mediante una propria decisione e un proprio atto, si trasformino in «conformisti». Ma un tale «trasformare se stessi in conformisti» viene per lo più tacitamente presupposto da coloro che parlano di «conformisti».

Un quarto di secolo fa era d'uso servirsi dell'espressione «omologare» [*gleichschalten*] come di un verbo riflessivo, e quindi parlare di «omologarsi». Con quanta ragione, è questione che può restare aperta. Comunque, adesso, la nostra tesi è che l'azione ch'era stata

definita con questo verbo riflessivo oggi non corrisponde più a qualcosa; che ormai – e con questo rendiamo la nostra formulazione positiva – è stato raggiunto un nuovo, un *più perfetto stadio della coercizione*: uno stadio, in cui il posto che prima aveva preso la riflessività (perlomeno anche questa) è occupato esclusivamente dalla *passività*; che l'omologazione in 99 casi su cento ha luogo nella forma del «*venire omologato*», l'essere *conformista* nella forma del «*venire-trasformato-in-conformista*».

L'affermazione che la violenza e la privazione di libertà che il decennio nazionalsocialista portò con sé non abbiano ancora raggiunto la perfezione assoluta, suona naturalmente sbalorditivo, dopo le mostruosità accadute allora, e provoca addirittura indignazione. Allora era probabilmente anche impossibile immaginare un ulteriore aumento della degradazione e concedere che l'ultimo tocco, l'ultima messa a punto per il funzionamento del conformismo non fossero ancora stati raggiunti. Solo oggi cominciamo a vederci chiaro. Il nostro ragionamento è molto semplice:

Finché un potere dittatoriale esorta o incita quelli che violenta a contribuire essi stessi, in qualche modo, alla loro privazione di libertà e impotenza, esso concede ancora alle sue vittime un minimo di personalità. A denti stretti, certo. Ciò vale anche quando tale potere non chiede altro, al soggetto così incitato, che trasformarsi in funzionario esecutore della sua propria eliminazione, e quindi d'investire tutta la forza che può mobilitare in questa autoeliminazione. Il nazionalsocialismo ha fatto proprio questo, almeno nei suoi primi anni di vita. Il suo motto allora avrebbe potuto suonare: «Sii uomo abbastanza da non essere più una persona!» Ciò ch'esso richiedeva era il *sacrificium*, il suicidio della persona.

Tali richieste oggi sono fuori discussione. La vita è diventata più comoda. Ma forse non perché l'integrità della persona sia garantita (o «nuovamente» garantita). Bensì, al contrario, perché oggi, nel nostro «stadio più perfetto», la personalità è cancellata; perché l'asservimento, ovvero *la non-esistenza della persona, può essere già considerato come un fait accompli*. In tali circostanze, l'obbedienza esplicita (che realizza la servitù) è diventata superflua. Perciò diventano inutili ordini e divieti. Perciò non è più necessario ch'essi vengano emanati ed eseguiti *in quanto* ordini e *in quanto* divieti. Di fatto, poiché la persona

non esiste più, l'appello al suicidio morale non raggiungerebbe o non riguarderebbe più nessuno. Sui cadaveri non si spara.

Naturalmente, là dove ordini *in quanto* ordini e divieti *in quanto* divieti non sono più necessari, nasce l'impressione che ordini e divieti non esistano (più); dunque, *l'illusione della libertà*. Questa illusione è la grande *chance* di coloro che sono interessati alla produzione della illibertà perfetta. E non si può affermare che costoro non la mettano a profitto. In realtà *la privazione di libertà della persona va di pari passo con l'ideologia della libertà della persona; e l'abolizione della libertà per lo più viene perpetrata in nome della libertà*.

Già questo primo schizzo ci mostra una situazione molto intricata; una situazione che richiede un'accurata delucidazione.

Ma tale delucidazione non è così facile. Di primo acchito il tentativo fallisce. E fallisce per un motivo particolare.

Per quanto chiara possa risultare l'immagine che abbiamo abbozzata, essa sembra sempre *la chiara immagine di una non-chiarezza*. Nessuna delle due figure che c'interessano: né quella del dominatore né quella del dominato, sembra delinearsi realmente. Il classico rapporto «signore-servo», così nettamente articolato, resta nella nebbia ancor prima di oscurarsi del tutto nel noto modo dialettico. In realtà, riusciamo a procedere solo nell'istante in cui decidiamo d'identificare questa stessa *nebbia* come *un pezzo di realtà riconosciuta*. Questo pezzo della realtà odierna, a dire il vero non del tutto sconosciuto ma mai espressamente tematizzato o anche solo etichettato, lo si potrebbe denominare «agnosticismo sociale». Tale espressione vuole evidenziare il fatto che i detentori di ruoli della società non si riconoscono a vicenda nei loro ruoli. O addirittura non riconoscono (come succede oggi nella maggioranza dei casi) i loro propri ruoli, quindi se stessi. Questo fatto era stato descritto parzialmente dal marxismo: quando Marx attaccava la mancanza di coscienza di classe, combatteva il fatto che il detentore del ruolo «proletariato» non riconoscesse il suo proprio ruolo. Tale agnosticismo, tuttavia, è solo un quarto dell'intero «agnosticismo sociale». Il suo schema completo, infatti, mostra quattro cecità.

Prima cecità: il dominatore (ovvero il violentatore) non riconosce nel dominato (ovvero nel violentato) colui che viene dominato (ovvero violentato) da lui.

Seconda cecità: il dominatore non riconosce in se stesso il dominatore.

Terza cecità: il dominato non riconosce nel dominatore colui che lo domina.

Quarta cecità: il dominato non riconosce in se stesso il dominato.

Un esempio provvisorio illustrerà questo schema incomprensibile nel suo formalismo.

I fornitori dei prodotti, specialmente dei «prodotti-fantasma»¹ promossi dai mass media, non riconoscono che attraverso il loro rifornimento essi ci rendono privi e incapaci di esperienza, che ci privano della libertà di formulare giudizi, che ci plasmano e ci dominano. Piuttosto, ritengono di rifornirci e basta. E anche noi consumatori restiamo ciechi perché non riconosciamo che i nostri fornitori ci rendono privi e incapaci di esperienza: che veniamo defraudati della libertà di poter formulare giudizi, che veniamo plasmati e dominati. Piuttosto anche noi pensiamo, appunto, di venire soltanto riforniti.

Questo primo esempio richiama già l'attenzione sulle radici della quadruplici cecità. Se il rapporto signore-servo resta così inarticolato, è a causa del *rifornimento*. È proprio quest'ultimo che rende superfluo imporre ordini e divieti *in quanto* ordini e divieti; è questo che, come un travestimento, rende possibile l'invisibilità di norme e divieti. Il travestimento si chiama: «il mondo», con il che intendo l'universo di prodotti, e particolarmente di apparecchi, che ci viene imposto. Questo racchiude già in sé tutto il «dovere» oggi necessario. *L'«offerta» [die Gabe] contiene in sé già tutti gli «obblighi» [die Aufgaben]*. La barriera tra i due mondi kantiani è superata. *Ciò che viene offerto e consegnato si presenta eo ipso come vincolante*. E cercare un «dovere» al di là di questo mondo monistico che sta di fronte in modo neutrale all'«essere» e al «dovere», è considerata cosa o esaltata o sovversiva.

Ma questo universo dei prodotti che ci viene fornito è vincolante, perché determina ciò che noi facciamo e non facciamo, ciò che dobbiamo o non dobbiamo fare, ciò che possiamo e non possiamo fare; in breve, tutto il nostro stile di vita, così interamente determinato che noi non solo perdiamo la volontà di sottrarci a questa determinazione, bensì diventiamo addirittura incapaci di percepire o di riconoscere in qualche modo la nostra determinazione.

Di conseguenza *le norme e i divieti odierni sono, senza eccezione, norme e divieti segreti*. Norme e divieti che vengono emanati senza

che i destinatari se ne rendano conto in alcun modo. Certo, sono norme e divieti segreti di un tipo del tutto particolare, dato che vengono osservati quasi automaticamente dai destinatari, nonostante che questi ultimi non li riconoscano *in quanto* norme e *in quanto* divieti. L'ignoranza è richiesta perché essa porta con sé non solo la disobbedienza ma, al contrario, anche le premesse dell'obbedienza. Pertanto diventa superfluo il principio per cui l'ignoranza della legge non protegge dalla condanna. Oppure, detto altrimenti: *siccome queste leggi sono già contenute nei loro prodotti, esse vengono osservate così come le pillole ricoperte di zucchero vengono inghiottite dai malati*. Nel momento in cui i prodotti vengono consumati – e noi non siamo liberi di non consumarli, perché non siamo in grado di vivere fuori dal nostro mondo – vengono inghiottite anche le norme. L'espressione: «*Il mondo ci viene offerto*» ha un infausto doppio senso: ci viene «offerto» [geboten], cioè, non solo nel senso del participio di «offrire» [bieten] bensì anche in quello di «comandare» [gebieten].

Ma chi «inghiotte» ordini senza percepire né l'azione dell'inghiottire né ciò che ha inghiottito, viene inghiottito dall'offerente senza percepire il suo essere inghiottito. Questa non è una seconda realtà, bensì la stessa, solo che è vista da una posizione diametralmente opposta. In altre parole:

Dell'ideale dell'epoca odierna non fa parte soltanto che *noi consumiamo in modo che l'atto del consumare e il cibo consumato non vengano percepiti*: quindi nel modo più liscio, più privo di sforzo, più privo di residui, più narcotico possibile. Con tale constatazione, la nostra situazione è descritta solo a metà. Poiché questo ideale esiste solo per amore di un secondo ideale e attraverso quest'ultimo acquista «senso». *Dobbiamo cioè* – e questo fa parte dell'essenza della situazione odierna – *essere consumati in modo che il nostro essere consumati non sia percepito neanche da noi*: quindi nel modo più liscio, più privo di sforzo, più privo di residui, più narcotico possibile. E, nel migliore dei casi neanche coloro che inghiottono si rendono conto che c'inghiottono. Questa è la possibilità menzionata nelle prime due versioni delle «quattro cecità».

Dicevamo ch'è estremamente difficile trasgredire le norme «offerte» dai prodotti. Questo avviene perché non si tratta semplicemente di un certo numero di prodotti che, come boe nell'oceano, si aggirano in un *medium* libero di prodotti, bensì perché i prodotti nell'insieme

formano un sistema coesivo, senza saldature, senza lacune, e senza finestre, un sistema talmente *completo*, che abbiamo il diritto di chiamare questa totalità un «*mondo*» o un «*universo*». Tali espressioni, che avevamo già usato, non erano dunque state pensate metaforicamente. Il criterio soggettivo della «completezza» del mondo dei prodotti consiste nel fatto che a noi che viviamo in esso viene impedito anche soltanto d'immaginarci che questo mondo potrebbe essere diverso o che addirittura ci potrebbero essere «altri mondi».² Tale impedimento, il mondo che ci viene fornito lo concede giocando. E precisamente perché ci colma di una tale sovrabbondanza di prodotti; ovvero, con un'altra immagine, perché esso «tappa» sempre, fin dall'inizio, tutte le fessure delle pareti attraverso cui, forse, noi potremmo dare un'occhiata ad altre varianti dell'esistenza e del mondo.³ *La sovrabbondanza è la madre della mancanza di fantasia*. Ovunque noi allunghiamo la mano, troviamo sempre una cosa da afferrare che, quale merce già pronta per la consegna, fa valere le proprie pretese in modo ferreo; che quindi, poiché cela già in sé le proprie norme, esclude l'idea di qualcos'altro. L'odierna situazione di Mida.

Perfettamente plausibile diventa questa «completezza» del mondo dei prodotti *sub specie tempo*: questo mondo non viene offerto e fornito solo di tanto in tanto bensì, come dimostrano senza pietà le radio dei nostri vicini, ininterrottamente, quindi anche nel cosiddetto «tempo libero». All'infuori del sonno⁴ esso non lascia più spazi di tempo vuoti, a causa sua noi non riusciamo a intuire né tantomeno a condurre alcun'altra vita. E con ciò l'*illibertà* è subito definita, giacché essa non è altro che *l'eliminazione del congiuntivo* e del libero «tempo libero».⁵

Riassumiamo: in quanto «offerto» [*geboten*] il «mondo completo» stabilisce in modo così totale le azioni, le opinioni, i sentimenti che ci riguardano, in breve, tutto il nostro stile di vita, che la nostra obbedienza è garantita senza che noi ci rendiamo conto di percepire un ordine come ordine. *Come il rifornimento è l'ordine che riceviamo, così il consumo di ciò che ci è stato fornito è la nostra obbedienza*.

Era questa la situazione a cui mi riferivo quando all'inizio avevo affermato che, a confronto del tipo odierno di rapina della libertà, quella praticata dalle aperte dittature era ancora imperfetta.

Il culmine della perfezione è pertanto raggiunto quando l'apparato della violenza non soltanto rende insospettabili i violenti ma, come

abbiamo asserito poco fa, persino *i detentori della violenza stessa*; quando anche questi non sanno, o *non sanno più quello che fanno*: cioè, di sopraffare con l'atto stesso del fornire. E questa è la situazione attualmente dominante. Poiché oggi non esiste niente che non si potrebbe fare con miglior coscienza, si può affermare con certezza che *in nessuna epoca il dominio è stato esercitato con così buona coscienza come nella nostra*.⁶

2. Ciò di cui si «fa esperienza» non si sperimenta

Ciò che rende ogni consuetudine superiore a ogni codice legale il fatto cioè ch'essa vale *perché* (come si dice) non si «può» fare questo o quello (mentre il codice delle leggi stabilisce esclusivamente ciò che «non è lecito» fare) – è anche ciò che rende il potere odierno, dominante per mezzo del mondo dei prodotti e degli apparecchi, superiore alle dittature vecchio stile che esercitavano i loro atti di violenza uno per volta. E quanto poco chi vive all'interno di un complesso di consuetudini percepisce l'usanza in sé (in ogni caso non la percepisce come restrizione del suo fare o non fare, al massimo come il suo binario), altrettanto poco il conformato percepisce oggi lo schema di apparecchi che vincola le sue azioni, i suoi sentimenti, le sue opinioni ecc. come impedimento o sottrazione della sua libertà.

In altre parole: noi veniamo conformati attraverso un processo il cui effetto ci resta impercettibile, del cui effetto insomma non ci accorgiamo. E non ce ne accorgiamo per il semplice fatto ch'esso è più di un singolo processo, ovvero di un processo che avevamo inteso come una singola misura repressiva. Piuttosto, è il processo ininterrotto, in definitiva nient'altro che il *modus* di come si è trattati, quello di cui permanentemente «facciamo l'esperienza» (cioè: da cui veniamo permanentemente impressionati). E proprio per questo non lo «sperimentiamo» (nel senso che non lo «appercepriamo»). Poiché *ciò di cui si «fa esperienza» permanente* (nel senso del venire impressionati) *non lo si «sperimenta»* (nel senso di «appercepire»). Le condizioni dell'esperienza non sono gli oggetti dell'esperienza. La pressione dell'oceano, di cui i pesci abissali permanentemente «fanno esperienza» (cioè: da cui permanentemente vengono colpiti), essi non la «sperimentano» (nel senso che non la appercepiscono). Piuttosto questa pres-

sione fa parte fin dall'inizio del loro meccanismo di movimento, anzi dell'intera struttura dei loro corpi. Lo «*schema di coercizione*» è *diventato la conditio sine qua non della loro vita di modo che, quando vengono issati a bordo dai pescatori, scoppiano*. Analogamente, chi cammina non «fa esperienza» della realtà della gravitazione; e sicuramente non come di una speciale misura di coercizione che lo colpisca. Piuttosto la realtà della gravitazione è calcolata fin dall'inizio nell'atto del suo camminare, anzi già nella struttura del suo corpo, di modo che, se venisse meno la forza di gravitazione, egli non sarebbe più capace di stare in piedi.

Lo stesso vale anche per certe condizioni artificiali prodotte dall'uomo. Nella nostra esistenza è già calcolato il *modus* con cui veniamo trattati e a cui siamo sottoposti permanentemente. Pertanto, non ne «facciamo esperienza»; o al massimo, la facciamo solo quando esso viene meno provvisoriamente: infatti, *soltanto l'assenza rende visibile la presenza quotidiana*. E allora questo *modus* ci appare come l'indispensabile «essere così» [*So-sein*] della vita stessa. Tale ci apparirebbe infatti non appena una qualsiasi catastrofe eliminasse la pressione che ci plasma quotidianamente attraverso la radio, la televisione, la pubblicità ecc. Oppure se – questo è un tipo di sciopero completamente nuovo, che si profila all'orizzonte come possibile – coloro che ci forniscono le immagini, per spaventare i consumatori (cioè a dire: l'intera popolazione) da un giorno all'altro fermassero le consegne. Un tale *sciopero* «dall'alto» avrebbe lo stesso effetto – su ciò non può esservi alcun dubbio – di una bonaccia cosmica. La popolazione si troverebbe nel panico e nell'affanno e alla fine chiederebbe, supplicando, la grazia.⁷

Comunque, nulla è più lontano dal consumatore che sta seduto le sue venti ore settimanali davanti all'apparecchio ricevente che considerare come sofferenza e come coercizione questo venir rifornito, sebbene ciò sia pura passività, quindi puro sopportare. Piuttosto, questo tempo di consumo rappresenta la sua vita; addirittura la sua «dolce vita».

Se ci si chiede quali siano le diverse funzioni esercitate dagli uomini nella società conformistica, la risposta suona: a prescindere da coloro che sono interessati a produrre la società conforme – quindi a conformare il prossimo – la società è composta da «conformandi» e «con-

formati». Vale a dire, in parte da individui che sono destinati a essere conformati e in parte da altri la cui manipolazione è già stata compiuta. Naturalmente, con ciò non si vuol sostenere che l'umanità odierna si divida in due gruppi nettamente separati: merce conforme, già pronta per l'uso, o materia prima degli individui ancora non conformati perché non-conformi. Piuttosto ognuno appartiene sempre contemporaneamente a entrambi i gruppi, dato che all'interno della società conformista non esiste alcuno che in qualche modo non sia già conformato; e dato che, d'altra parte, non esiste ancora alcuno così perfettamente conformato da non avere bisogno, grazie a una conformazione permanente, a una *conformatio continua*, di uscire dal seminato e venir adattato a situazioni sempre nuove.

Quando, invece che di «conformandi» e di «conformati», si parla di «conformisti», non solo si adopera una espressione imprecisa ma anche, come abbiamo già ricordato all'inizio, fuorviante. Infatti in tal modo si suppone che l'individuo abbia la scelta di rendersi conforme oppure no. Si suppone insomma, non importa se consciamente o inconsciamente, quella libertà che si propone come suo compito l'eliminazione del conformismo, libertà che quest'ultimo invece *ha già* concretamente e completamente eliminato. In un certo senso dunque il concetto di «conformista» – lo avevamo notato all'inizio – rappresenta già una negazione della realtà del conformismo. Negazione o falsificazione che tuttavia è l'opera del conformismo stesso; vale a dire, chi parla così, *è già* conforme. Giacché una delle occupazioni predilette, uno dei fondamentali atti d'inganno del conformismo consiste appunto in questo, nel bollare i *singoli* come conformisti; anzi, addirittura, nel farli passare, in un certo senso, per conformisti volontari e con ciò nascondere che il conformismo tenta di rendere *tutti* conformi. In realtà, il conformismo prospera nel migliore dei modi là dove lascia l'illusione della libertà a chi ha già privato della libertà, o gli inocula dentro tale illusione; là dove convince con successo l'individuo a ripetere pappagallescamente un vocabolario «da individuo»; un vocabolario che proprio a causa di questa ripetizione pappagallesca si confuta da sé. Quei poteri che attuano il conformismo diventeranno – tanto irresistibile è la loro prestazione – vittime della loro stessa attività di conformazione. Si cementano nella massa omogenea ch'essi stessi producono, credono alle proprie bugie e, quando parlano, lo fanno come pappagalli.

Tuttavia, nulla corrisponderebbe di meno alle intenzioni dello spirito del tempo (le quali si sviluppano verso una totale illibertà) del fatto che fossero davvero i singoli a omologare se stessi. Perché l'obiettivo che si è posto lo spirito del tempo, e per la cui realizzazione non ha lasciato nulla di intentato, consiste invece nella situazione di spontaneità ridotta, di autocoscienza del tutto soffocata, di una assoluta mancanza di coscienza. Ma ciò significa (a prescindere dal fatto che lo spirito del tempo tenta di accecare se stesso) ch'esso non permette ad alcun individuo di sapere quello che fa. Ed è senz'altro capace di realizzare questo stato di cose, perché certamente può impedire all'individuo di «fare» ciò che fa ancora nel significato vero del termine. Questa condizione in effetti *si è già realizzata*, giacché al posto di «chi fa» (o addirittura di «chi agisce») ha sostituito solo «chi *collabora*» [den *nur Mittuenden*], *ha cancellato la linea di confine tra attività e passività* e al posto delle due diverse province ha portato al potere *l'unica* provincia neutrale della «medialità». ⁸ *Persino il discorso della sua «libertà» l'individuo lo fa soltanto «con».* *Quando si vanta della sua individualità, non fa che ripetere ciò che ha sentito sull'argomento dalla radio.* E persino quando parla di «libertà» non è veramente lui che parla, piuttosto rende le parole che ha ricevuto e consumato.

Ciò che vale per l'obiettivo finale che si è dato il conformismo, naturalmente vale già anche per la strada che porta a tale obiettivo. Neppure il cammino che porta alla dipendenza dev'essere percorso autonomamente. Ma insistere qui ancora nel voler fare differenza tra la via e l'obiettivo non ha senso, dato che ognuno si trova già in una situazione conformistica che, da parte sua, serve da scalino verso uno «stadio più alto» del conformismo. In ogni caso, la via verso la conformità non viene percorsa all'indietro per il fatto che noi come singoli ci consegniamo e omologhiamo noi stessi con un atto cosciente, un preciso *sacrificium individuationis* o *intellectus*. Come già detto: questa *via crucis* sarebbe in contraddizione con l'obiettivo finale, ⁹ giacché ci presumerebbe soggetti autonomi, che si sacrificano spontaneamente, e caratteri veri (sia pur pessimi). Invece, impercettibilmente, veniamo sempre più conformati, dato che già siamo più o meno «mediali» e «conformati». E quanto più perfettamente lo siamo, tanto meno sospettiamo qualcosa della nostra condizione, anche perché con il crescere del conformismo il nostro ricordo degli uomini non-conformati

si atrofizza sempre più. In realtà, neanche per sogno un conformista etichetterebbe un altro con l'epiteto di «conformista». ¹⁰

Uno dei compiti essenziali del meccanismo del conformismo consiste in questo, nel restare sconosciuto ai conformandi e ai conformati; la sua descrizione, in ogni caso la sua descrizione critica, non deve raggiungere l'orecchio del conformista. Il compito e l'effetto del meccanismo della conformazione non si limita soltanto, come si crede di solito, a far reagire immediatamente e nello stesso modo tutti coloro che si prefigge di far diventare proprie vittime. Non meno essenziale è per tale meccanismo che i suoi conformandi, cioè tutti, restino assolutamente lontani dalla conoscenza di determinate situazioni; e quindi d'impedire che costoro in qualche modo «si trovino nella situazione di». E in tal senso, nella situazione di conformismo deve restare «non data», innanzi tutto, questa situazione stessa. «La notte è buona per non vedere la notte» (molussico).

Ma dove alle voci del non- o dell'anticonformismo riesce tuttavia di farsi sentire con una qualche tesi sorprendente, là s'instaura una generale reazione di difesa, e precisamente una reazione di difesa del tipo che ci è noto alle origini della psicoanalisi: una reazione, appunto, la cui motivazione e veemenza può essere spiegata solo con l'aiuto della teoria contro cui s'indirizza la difesa; una difesa, dunque, che conferma la tesi. Un coro a più voci che afferma omofonicamente: «Non siamo conformisti», conferma ciò che nega mediante il modo in cui lo nega. ¹¹

Ogni tanto la negazione assume, è vero, forme un po' più sottili. Non viene negata la realtà del conformismo, ma il diritto di dare troppa importanza a questa realtà, e di considerarla come qualcosa di nuovo. «Che cosa volete concretamente? – si dice allora, – come se il conformismo non ci fosse stato da sempre, sì *da sempre!* E precisamente sotto il nome di “consuetudine”. Fino a quando esso era chiamato con questo nome molto decoroso – eccetto quando si trattava di consuetudini superstiziose – non vi faceva mica andare in bestia, voi filosofi. Spesso era visto da voi persino come una garanzia d'ordine e di urbanità. Perché invece, proprio oggi...»

All'inizio del nostro primo paragrafo avevamo affermato che il conformismo odierno, a differenza di quello del tempo della dittatura che sta alle nostre spalle, non nasce più per un omologarsi attivo e

tanto meno cosciente. L'omologazione in questo senso riflessivo è diventata superflua, al suo posto è subentrato l'essere omologati. A ciò si aggiunge il fatto che le personalità-guida, da cui le dittature erano state ancora dipendenti, oggi sono diventate superflue. Infatti, ciò che ci rende conformi *non è più un «chi», bensì un «cosa»*: l'universo degli apparecchi costituito da pezzi di sirene identici, dove per «apparecchi» non si deve pensare in senso specifico solo alle macchine che producono bensì, ugualmente, a tutti gli strumenti di rifornimento (come ad esempio la stazione radio), persino *a tutti i prodotti odierni* nel loro gioco combinato. *Sono loro i dittatori d'oggi*. Infatti ogni apparecchio porta in sé una precisa istruzione e una precisa pretesa. È in base a questa sua pretesa vincolante di trattamento e d'uso c'impedisce di reagire a modo nostro. In altre parole: siamo defraudati della possibilità di reagire ad essi individualmente o di utilizzarli individualmente, per esempio di giocare con essi così come si suona un pianoforte. Tentare una cosa simile sarebbe pura follia. Un apparecchio radio intagliato a mano e dipinto, che ho avuto modo di vedere in una casa colonica nella Stiria, era dal punto di vista storico-filosofico l'oggetto più assurdo che io abbia mai visto. Ciò che vale per i singoli apparecchi (che poi, a rigore, non esistono affatto),¹² naturalmente vale anche, a maggior ragione, per la totalità degli apparecchi che ci circondano. Poiché essa c'impegna anche per le cose più determinate, e impegna noi tutti in modo quasi identico, siamo defraudati della capacità di rispondere in questo modo o in quest'altro. In breve, *il mondo degli apparecchi ci omologa in modo più dittatoriale, irresistibile e irreversibile di quanto il terrore* – o la visione del mondo sottomesso al terrore di un dittatore – *potrebbe fare mai, mai ha potuto fare*. *Oggi, Hitler e Stalin sono superflui*. E se qualcuno aggiungesse: «purtroppo», questa parola ovviamente non vorrebbe dir altro se non che la società conformistica purtroppo funziona ormai in modo talmente privo d'intoppi e talmente automatico che può concedersi il lusso di fare a meno di una voce che comanda o delle mani di un dittatore che governa col terrore.

Forse questa descrizione del nuovo stadio della nostra illibertà apparirà «esagerata». Ma certamente essa non è più esagerata di altre mie descrizioni della nostra situazione odierna. Ciò che oggi viene chiamato «domani», domani si chiamerà «oggi»; e ciò che oggi sembra una esagerazione domani apparirà una descrizione obiettiva.

3. *Excursus sulle eccezioni*

«In verità è esatto – così si dice in una delle cronache molussiche più attendibili – che oggi, nell'epoca in cui fiorisce il conformismo, di conformisti in realtà non ce ne sono più, non è neppure necessario che ne esistano: dunque non ci sono persone che si omologano da sé per ragioni di opportunismo, sicurezza e comodità. Quelli che esistono sono soltanto ancora “conformandi” e “conformati”: uomini insomma che *devono* venire conformati e tali che, senza sapere come ciò sia loro accaduto, *sono già* conformati. Ma ci sono eccezioni e queste eccezioni non devono essere taciute. Prima di tutto penso, in questo contesto, a una precisa specie di pubblicisti culturali, che approvano espressamente la tendenza alla omologazione; e che fanno della difesa della situazione, indubbiamente dominante, il loro compito principale (che si presume impopolare). Se lo facciano *perché* sono o *nonostante che* siano troppo intelligenti per cedere semplicemente, come la maggior parte dei conformati, alla violenza dello stile di vita a cui sono costretti, è una questione che qui può rimanere aperta. Ad ogni modo essi sono dei tipi molto ambigui perché, nonostante la loro omologazione, con il loro stile e le loro scelte linguistiche dimostrano quanto sono interessati a far parte della élite spirituale (cioè dei non-conformisti) di Molussia. L'autocontraddizione della loro attività (o meglio, la sensazione di disonestà inevitabile in un'attività piena di contraddizioni come la loro) li costringe a gridare fino a diventare rauchi; dunque, a non dare mai alle loro argomentazioni una disinvoltura che sembri credibile. A prescindere dai vantaggi che l'omologazione in quanto tale porta sempre con sé, in prima linea sono due gli obiettivi ch'essi perseguono con la loro azione che (dato che in ogni modo è dominante) non ha bisogno d'intercessione:

In primo luogo sperano di convincere il lettore conforme ch'essi si assumono una causa molto impopolare, quindi dimostrano un coraggio civile non comune;

in secondo luogo sperano di lusingare il lettore conforme: e cioè di comunicargli l'orgoglioso sentimento di essere, come conformista, un uomo tutto d'un pezzo e di rispondere egli stesso, di persona, per il proprio conformismo (cioè per il proprio non-essere-se-stesso). A questi sostenitori della omologazione non si può quindi negare una

certa raffinatezza. “Oggi – così iniziano le loro sortite falsamente audaci, – ‘oggi’, dato che ognuno diffida del conformismo ed è diventata una impresa ingrata se non addirittura rischiosa, spezzare una lancia in favore del conformismo...”: questo il tono con il quale essi insinuano, per confondere del tutto la situazione, che la stragrande maggioranza dei loro contemporanei sarebbe non-conformista e che i conformisti rappresentano delle rare e audaci eccezioni.

I nemici prediletti di questi pubblicisti sono, come già detto, i “filosofi della cultura”, che per lo più i primi apostrofano sprezzantemente come “critici culturali professionali”, come “imbrattacarte” che, come compenso per i loro lavori, prendono sempre un onorario. Evidentemente, con questa battuta essi sperano di far ridere i lettori conformi (che altrimenti non hanno niente da ridire contro il fatto di guadagnare soldi). Comunque più decisivo è il fatto ch’essi rappresentano i “critici culturali professionali” come immaturi e paurosi, cioè che rimproverano loro di mancare del coraggio d’irrompere da uomini nella realtà, di dirle di sì comunque essa sia e di collaborare gioiosamente con essa. Davvero il capovolgimento dei fatti non potrebbe essere maggiore. Mentre essi rappresentano la propria omologazione come una rischiosa e audace conversione dello spirito al reale, conferiscono all’anticonformismo l’apparenza della viltà o della immaturità». ¹³

Quando vent'anni fa, in occasione del congresso antiatomico di Tokio, io dichiarai che il concetto di *frontiera* (e con esso quello della sfera delle responsabilità esclusivamente nazionali) sarebbe presto diventato antiquato, visto che alle precipitazioni impestate di radioattività non sarebbe importato un fico secco quale terreno sia da considerarsi «di qua» e quale «di là», in un primo momento rimasi inascoltato, giacché al congresso erano venute persone interessate soltanto a questioni tecniche, politiche e intellettuali, non filosofiche. Alcuni dei nostri anfitrioni, molto patriottici, si spaventarono profondamente quando dichiarai che anche il concetto di *sovranità* sarebbe diventato relativo, visto che gli effetti di ciò che l'uomo avrebbe fatto «a casa» avrebbero poi avuto luogo in altri paesi.

Gli effetti degli esperimenti atomici non sono, per la verità, l'unico motivo per la fine della validità del concetto di «frontiera». Così, oggi per il governo della Repubblica democratica tedesca è impossibile comandare a bacchetta i propri cittadini, i quali trascorrono gran parte del loro tempo libero nella Repubblica federale, cioè stando seduti davanti a televisori che mediano la loro partecipazione alla vita, alla politica, al gusto, al linguaggio «di là». Anche le onde elettromagnetiche non si curano dei confini politici. Al punto che i *teen-agers* della Repubblica democratica si vestono già esattamente come quelli della Repubblica federale. Una fotografia di una rivista illustrata scandinava mostra i ragazzi della Repubblica democratica che non soltanto indossano i *blue jeans* (il che non sarebbe poi così pericoloso agli occhi del regime, benché questa «moda stracciona» contraddica l'imperativo dell'accuratezza «acqua e sapone» colà in vigore); ma uno dei

ragazzi fotografati porta persino un *T-shirt* con su stampato JOWA UNIVERSITY. È irrilevante se questa camicia americana sia stata introdotta di contrabbando, attraverso la frontiera, o se sia arrivata lì come regalo, o se il ragazzo se la sia confezionata da sé, secondo un modello visto in televisione. Fatto sta che nell'era dell'elettronica, al concetto di «frontiera» non corrisponde quasi più nulla. Già quando fu costruito, il muro di Berlino era la costruzione più obsoleta del secolo xx.

Assurda la moda della poesia dialettale, che da una decina d'anni sta diventando internazionale. Quando i rappresentanti di questa nuova moda arrivano nel loro luogo di convegno a Nuova Delhi in un jet proveniente dalla Franconia, dai Paesi baschi, dal Brasile o dalla Birmania, contraddicono con il loro modo di viaggiare – con questo comodo saltare di frontiera in frontiera – lo scopo stesso del viaggio, che consiste nella discussione e nella glorificazione del «limitato». Provinciali di tutti i paesi, unitevi! Ma essi riescono a riunirsi, a Nuova Delhi, solo con l'aiuto d'interpreti o per il fatto che storpiano tutti quanti la stessa lingua, l'inglese, che è comprensibile oltre tutti i confini ed è la negazione del «limitato». È del tutto escluso ch'essi si leggano l'un l'altro i loro testi provinciali, giacché nessuno di loro capirebbe l'altro e persino la lingua colta dell'uno, ostile a ogni dialetto, resterebbe incomprensibile all'altro. Questo è il terzo esempio della dialettica della frontiera al giorno d'oggi.

1. *Non vale solo l'affermazione: «Il mondo viene fornito in casa»,
ma anche: «La casa viene consegnata al mondo»*

Nel primo volume² ho descritto come, attraverso la radio e la televisione, gli eventi e gli oggetti del mondo vengono «forniti in casa» proprio come il gas e l'acqua; e come il mondo esterno, dato che vien fatto passare nella nostra camera superando le più ampie lontananze e attraversando le pareti più massicce, perde sia il suo carattere esterno che la sua realtà, e dunque non ci viene più incontro come «mondo». Invero neanche semplicemente come una «immagine» del mondo, ma piuttosto come una terza cosa, come qualcosa *sui generis*, come un «fantasma di mondo»; un fantasma che a sua volta funziona da «matrice», cioè plasma noi, i consumatori effettivi, così come influenza anche l'organizzarsi degli eventi; e per questo supera in realtà pragmatica tanti pezzi del cosiddetto «mondo».

Dato che questo rifornimento dell'uomo con fantasmi di mondo non rappresenta un bizzarro evento, bensì un processo che ha mutato *in toto* il rapporto uomo-mondo, gli viene attribuito un fondamentale significato *filosofico*. Ma con ciò non è detto che la nostra esistenza attuale sia esclusivamente un sistema di processi di rifornimento o addirittura un unico gigantesco rifornimento. Infatti esiste un processo complementare che forgia la nostra esistenza in modo non meno decisivo del «rifornimento»: cioè la «*consegna degli uomini al mondo*».

Spesso, per la verità, i due processi non sono solo processi complementari ma piuttosto momenti di un unico processo di «trasferimento», che contiene al tempo stesso gli uomini o il gruppo di uomini

A come bene di consumo fornito e il gruppo di uomini B come consumatori riforniti. In tali casi di trasferimento sarebbe ozioso voler scoprire se si tratta di «rifornimento» o di «consegna». Le cosiddette «Visite in diretta», tanto amate dai telespettatori, illustrano ciò che intendiamo.

È noto che negli Stati Uniti esistono spettacoli televisivi (per esempio *Person to person* o *Strike it rich*) nei quali la vera vita domestica di persone vere o di famiglie vere viene diffusa a milioni di spettatori. Per esempio: noi siamo seduti qui davanti al televisore a New York, sul teleschermo si apre la porta della casa o dell'appartamento dell'anonima famiglia X o del famoso attore Y: guidati da loro andiamo in giro per l'abitazione;³ i componenti della casa si presentano o ci vengono presentati; Fido fa grandi salti davanti a noi, come se fossimo dei vecchi vicini di casa; problemi scolastici, sessuali e persino – sì, meraviglia! – problemi finanziari ci vengono squadernati davanti nel modo più confidenziale.

Certo neppure questa disinvoltura è ideale, dato che le persone con cui veniamo riforniti consegnano se stesse, dunque sono nostre vittime volontarie. L'*optimum* del rifornimento e della consegna viene raggiunto solo se coloro che vengono consegnati sono altrettanto poco informati quanto le altre merci, del *fatto che* sono consegnati e non possono far nulla contro di ciò; se dunque (come accade regolarmente nelle trasmissioni del tipo *This is your life*) vengono adescati, sotto un qualunque pretesto, in un posto dove senza saperlo si trovano sotto l'occhio di una macchina da ripresa perché là per loro (o, appunto, non per *loro* bensì per i clienti della tv) è apprestato un evento straordinariamente eccitante, che viene subito trasmesso ai clienti nello stato più fresco, comprese le grida convulse, le lacrime o gli svenimenti. Così, ad esempio, si sono arrangiate situazioni – vere e proprie «agnizioni» nel senso della poetica aristotelica – nelle quali membri di una famiglia che, separati da decenni e sbalestrati nei più lontani angoli del mondo, non avrebbero più osato sperare d'incontrarsi, si trovavano improvvisamente di nuovo l'uno di fronte all'altro. Laddove prima, in tempi più ingenui, storie come queste venivano rese più attraenti con l'assicurazione che erano *true to life*, ormai la «*true life*» – deve pur esserci progresso! – *si fabbrica realmente*, sicché il grido non recitato, la vera lacrima, l'effettivo svenimento, *questa realtà arrangiata risulta una story* e come tale, cioè in condizione fantomatizzata,

viene offerta e consumata.⁴ In breve: si è trasformato lo spettatore in un *cannibale di fantasmi*, che divora le immagini dei suoi simili caduti nella trappola della macchina da ripresa: e che diventa nervoso, e addirittura si sente ingannato, se talvolta, per un qualunque motivo, accade che il pasto è in ritardo sulle ore abituali, o addirittura viene a mancare.

Detto altrimenti: le situazioni sociali «incontrare» o «visitare» sono trasformate in processi di consumo nei quali, rispettivamente, *l'uno* figura come consegnato, *l'altro* come rifornito, l'uno come prodotto di consumo, l'altro come consumatore.⁵ Dei beni di cui veniamo riforniti dunque fa parte anche, e addirittura in prima linea, il nostro *prossimo*: noi tutti siamo virtualmente mangiatori e al tempo stesso cibo degli altri. Per questo la situazione è *cannibalesca*. Nessuno, che non tenga conto contemporaneamente di entrambi questi processi cannibaleschi – il mangiare e l'essere mangiato – può farsi un'idea completa della nostra esistenza attuale.

2. Il ladro odierno ruba senza rubare, infatti è «soltanto» ladro d'immagini

Tuttavia noi non sempre sappiamo che siamo consegnati e veniamo consumati. Prima di tutto, senza saperlo, siamo consegnati *acusticamente*. Mi riferisco al fatto che oggi è possibile e usuale, con l'ausilio del cosiddetto *tapping*, intercettare i nostri discorsi e i nostri rumori, anche i più intimi.

«No! – sento obiettare. – È sbagliato parlare di una vera e propria consegna. Come il mondo trasmesso per radio o per televisione non cessa di esistere là dove realmente esiste solo perché affluisce nella nostra stanza; dunque non cessa di essere quello che è dietro le sue riproduzioni, così *noi* non cessiamo di essere noi stessi se qualcuno spilla la nostra voce per travasarla in un altro luogo o in molti altri luoghi. E come il mondo trasferito nelle nostre case attraverso la radio o la televisione non è il mondo reale, ma il suo fantomatico sosia, così noi, anche se siamo intercettati, non veniamo realmente portati via, dunque “consegnati” in senso fisico».

Fin qui l'obiezione.

Ma queste analogie sono false, l'obiezione non coglie nel segno. E non coglie nel segno per i due motivi che seguono:

1. Non è vero che gli originali degli oggetti e degli eventi che ci vengono forniti in casa restano intatti «dietro alle loro riproduzioni»; che essi restano *quelli che «sono»*; che nel cosmo consumistico esistono «cose in sé».

Vero è piuttosto che essi vengono influenzati dal fatto di essere delle riproduzioni, anzi, già dalla loro disponibilità alla riproduzione; che si trasformano in favore delle loro riproduzioni.

Così, per esempio, una seduta del parlamento o del tribunale condivisa con milioni di telespettatori si svolge in modo diverso che se avesse luogo senza essere così esibita. Dunque, essa non equivale affatto a una «realtà reale».

2. Non è vero che coloro che ci ascoltano di nascosto o che conservano i nostri discorsi in durevole forma di oggetto (cioè di registrazioni), ricevono o hanno nelle mani soltanto «riproduzioni» di noi. La voce ch'essi ascoltano o possiedono può, è vero, essere «soltanto» riproduzione. Ma, da un punto di vista pragmatico, questo «soltanto» non significa nulla. Essi dispongono effettivamente di ciò che viene comunicato loro a voce, e con ciò dispongono effettivamente anche di noi.

È vero dunque che noi, gli uomini reali, per il fatto che riproduzioni di noi si trovano sotto il potere discrezionale di altri, cadiamo realmente sotto il potere discrezionale di altri, che *siamo* realmente consegnati (per esempio ricattabili a livello privato o commerciale o politico). I risultati dell'impresa di fantomatizzazione sono nuove realtà. Verremo presto a conoscenza di dati che lo confermano.

Dunque l'ipotesi secondo la quale, benché rapinati, defraudati, derubati o anche derubabili, rimaniamo intangibili e noi stessi, è falsa. È importante sottolinearlo, giacché si tenta di convincerci della nostra intangibilità per renderci indolenti; e perché questa indolenza fa parte delle menzogne esistenziali fondamentali della nostra epoca. La funzione di tale menzogna consiste in questo, ch'essa rende innocua, o addirittura invisibile, la situazione radicalmente mutata in cui siamo caduti. La nostra situazione invece è cambiata per i seguenti fatti:

1. che esiste un tipo di ladro assolutamente nuovo: *il ladro d'immagini*; ovvero un delitto contro la proprietà che non si era mai dato prima: il furto d'immagini;

2. che siamo esposti a un pericolo totalmente nuovo: quello di venir derubati della nostra apparenza e dei nostri discorsi.

Questa è infatti la *chance* tipica del ladro nell'era della riproduzione: visto ch'egli si può limitare ad appropriarsi, invece che di uomini e di cose, d'immagini di uomini e di cose, per ogni furto può sostenere (anzi, può persino convincersene egli stesso) che non ruba, in ogni modo che non ruba realmente.

La portata di tale possibilità è enorme. Probabilmente nella storia sono esistite solo poche occasioni d'ipocrisia dotate di tanta forza di seduzione, e solo poche che siano state usate in modo così generalizzato e così a fondo. Infatti, dalla possibilità di rubare immagini con buona coscienza, si è sviluppata una regolare «iconocleptomania», cioè l'abitudine e la smania di sottrarre alle cose del mondo (specie a quelle di cui non si è proprietari) la loro apparenza e di considerare tale apparenza (cioè le sue immagini) come proprietà.⁶ A cedere a questa «iconocleptomania» non sono solo singoli individui, non solo questo o quel criminale, bensì noi tutti. Ognuno di noi è abituato a rovistare nel grande magazzino del mondo, a portar via i pezzi che gli saltano all'occhio, e a tenersi stretti, appunto in immagini, quei contemporanei famosi ch'egli vorrebbe «avere» o vendere. E a nessuno di noi viene il sospetto di compiere con ciò un delitto contro la proprietà. Ognuno s'illude piuttosto di lasciare gli originali nello *statu quo* e là dove si trovavano prima del furto.⁷

La *chance* di cui gode il fotografo o l'intercettatore, che si limita a rubare le nostre riproduzioni (o le nostre conversazioni) è dunque quella di *non rubare pur rubando*. Questo «non» è il punto essenziale. È a questo «non» che ognuno di noi può richiamarsi e che regala alla nostra epoca ipocrita la sua buona coscienza e la sua aureola. All'uomo d'affari, il cui telefono viene intercettato da uno *snooper*, non viene mica sottratto il portafoglio. No. La ragazza che viene fotografata in una posizione *cheese cake* da un nascondiglio non viene defraudata della sua verginità. No. A parte il fatto che la scorta di nastri magnetici registrati si è allungata di un paio di metri e che esistono al mondo un paio di pellicole in più, sembra dunque che non sia accaduto assolutamente nulla.

No, assolutamente nulla. Infatti, *non siamo solo noi* privi di sospetto. Non soltanto noi, le vittime, sembriamo continuare a vivere dopo il delitto contro la proprietà esattamente come prima, cioè senza renderci conto della perdita. *Neppure i ladri* e i rapinatori se ne rendono conto, dato che, benché si siano arricchiti di un pezzo di bottino, nulla di ciò

ch'essi hanno tra le mani manca a un altro. Come *a noi* non è successo nulla, così *essi* non hanno fatto nulla, non ci hanno fatto nulla di male. Mentre i loro antenati classici, gli onesti grassatori e scippatori, provocavano stati di fatto inequivocabili, cioè situazioni nelle quali gli oggetti sottratti venivano effettivamente a mancare alle vittime, i loro odierni pronipoti creano una situazione del tutto confusa, nella quale chi è stato derubato (cioè noi, che non ci accorgiamo affatto della sottrazione d'immagine) *ha l'impressione che non gli manchi nulla*, insomma una situazione nella quale, paradossalmente, *manca il mancare*.

Mentre gli antenati sapevano molto esattamente ciò che facevano quando sottraevano luigi d'oro od orologi da tasca, i loro pronipoti che, fotografando o registrando, producono soltanto riproduzioni delle loro vittime, restano così terribilmente privi di dubbi e di sospetti che con la migliore coscienza del mondo possono continuare a esercitare il loro mestiere. Richiesti di spiegazioni possono sempre lavarsi le mani nella loro innocenza e richiamarsi a un alibi. E cioè sempre (questa è una particolarità supplementare) all'alibi della loro vittima, dunque al *nostro alibi*, dato che hanno sempre la possibilità, indicando noi, di «non» dimostrarlo, cioè di provare che noi *non* ci troviamo nelle loro mani, bensì «alibi», cioè *altrove*; appunto là dove siamo «realmente»; e che continuiamo a vivere immutati, indisturbati, senza perdite verificabili, proprio come avevamo vissuto prima che avvenisse il delitto contro la proprietà. In breve: sembra assolutamente impossibile parlare del responsabile di un fatto, di un misfatto, di una colpa, di motivi di vergogna e di pentimento.

Niente è più difficile che analizzare, via via, il rapporto tra la condizione storica della tecnica e quella della morale. Non abbiamo ancora imparato a farlo. Perciò la nostra affermazione che i processi di riproduzione divenuti normali nella nostra epoca sono in procinto di atrofizzare la nostra coscienza e il nostro senso di colpa appare sorprendente. Dovremo riflettere su ciò.

3. *Gli apparecchi d'intercettazione sono totalitari*

L'espressione «consegna dell'uomo al mondo» sembra solo un'altra formula per il totalitarismo politico, cioè per quel sistema in cui non soltanto tutto ciò che il singolo deve fare è già stabilito, ma anche

tutto ciò ch'egli fa e che gli accade dev'essere consegnato all'occhio del potere, cioè controllato. Di fatto non è un caso che i regimi totalitari di tutti i colori si siano avidamente impadroniti degli strumenti di cui parleremo qui (perlomeno di quegli apparecchi che, anche prima che fosse raggiunta la piena perfezione, promettevano di assicurare un massimo di controllo).

Ma al contrario è anche vero che quella società che si arrischia a servirsi di tali apparecchi prende l'abitudine, ed è addirittura costretta a prendere l'abitudine, di considerare l'uomo come totalmente consegnabile, insomma uno la cui consegna è permessa, e in tal modo corre il rischio di scivolare in un totalitarismo anche *politico*.⁸ Tale pericolo è così grave perché (come abbiamo visto) *le invenzioni tecniche non sono mai soltanto invenzioni tecniche*. Nulla è più ingannevole della «filosofia della tecnica» (per la verità assai di rado formulata espressamente, e tuttavia presupposta naturale sia a destra che a sinistra); filosofia che sostiene che gli apparecchi sarebbero «moralmente neutrali»: dunque starebbero liberamente a disposizione per qualsiasi uso; l'unica cosa che importa sarebbe il *come li usiamo*, l'uso che ne facciamo in seguito, se un uso morale o immorale, umano o inumano, democratico o antidemocratico.

Questa tesi, assai diffusa, dev'essere combattuta. E deve esserlo perché essa concede *eo ipso* la *precedenza* a qualsivoglia apparecchio e definisce il filosofo un ritardatario. Perché insinua che la formulazione del problema morale deve venire sempre e solo in un secondo momento.

Ma così si pronuncia la capitolazione della morale. Infatti il moralista, in tal modo, viene liquidato con il miserevole compito di accordare il suo *placet* a quella realtà ormai esistente che è l'apparecchio (non importa quale); o, nel migliore dei casi, con l'incarico di spiegare ai suoi contemporanei come e perché devono usare i propri apparecchi o come e perché non lo devono.

Oppure, formulato in altro modo: la tesi della «neutralità morale» degli apparecchi dev'essere combattuta per questo, perché è una *illusione*. A tale illusione l'*homo technicus* si abbandona solo perché sente il bisogno di conservare una buona coscienza nei confronti dell'insieme dei suoi apparecchi, che si accumula di giorno in giorno fino a sopraffarlo. Ma che noi ci manteniamo liberi nei confronti degli

apparecchi che abbiamo costruito e possiamo scegliere o determinare i modi di usarli, questo è semplicemente falso.

Vero è piuttosto che ogni apparecchio, appena esiste e per il semplice fatto che funziona, è già di per sé una modalità d'uso; che ogni apparecchio per il fatto della sua particolare prestazione di lavoro, svolge già sempre un ruolo decisivo (sociale, morale e politico). E infine è vero che noi veniamo già sempre plasmati da ogni apparecchio che usiamo, non importa per che cosa intendiamo usarlo o supponiamo d'impiegarlo, anzi, non importa all'interno di quale sistema politico-economico ce ne serviamo; dato che ogni apparecchio presuppone [*voraussetzt*] o stabilisce [*setzt*] un determinato rapporto tra noi e i nostri simili, tra noi e le cose, tra le cose e noi.

Dunque: ogni apparecchio è già il suo stesso uso.

Ho cercato di documentare questa spiacevole tesi nel primo volume (p. 99). E l'ho fatto con l'esempio della televisione. Dalla qual cosa risultò quanto segue:

Non importa *ciò* che l'uomo raggiunge per mezzo della televisione: se una esplosione atomica, l'incoronazione di una regina o un concorso di bellezza; e non importa chi sta seduto davanti allo schermo televisivo: se il contadino di un kolkoz siberiano o un sarto londinese o il proprietario di un distributore di benzina nel Colorado; il fatto che gli eventi ci giungano in stato fantomatico, privato di realtà, che il consumo di fantasmi si sostituisca a una reale esperienza del mondo resta in ogni caso lo stesso; esso, ed esso soltanto, è quello che decide; quello che plasma e trasforma l'uomo; quello che pregiudica il suo rapporto col mondo e il rapporto del mondo con lui.

Questa era stata la tesi del mio saggio sugli effetti del rifornimento dell'uomo mediante fantasmi. Ma non si vede perché tale tesi dovrebbe valere unicamente per gli apparecchi trattati in quel saggio, cioè gli «apparecchi da rifornimento». Se se ne presume la validità generale ciò vale anche per gli «apparecchi da consegna».

Se ci sono uomini fundamentalmente controllabili e consegnabili ai loro simili o a una potenza, ovverosia considerati e trattati come esseri che *devono* essere consegnati; e se ormai questi *vivono come* esseri controllabili o consegnabili, oppure effettivamente controllati o consegnati, allora non importa chi venga consegnato, a quale scopo venga consegnato, all'interno di quale sistema politico venga consegnato, è già prestabilito un determinato *modus* dell'essere-nel-mondo,

o meglio del nostro *non libero* essere-nel-mondo; un *modus* che si differenzia così radicalmente da *modi* precedenti, che l'idea che con l'aiuto di questi apparecchi si potrebbero conservare i precedenti *modi* o principi dell'essere-nel-mondo, persino i principi della democrazia o della libertà dell'uomo, non è meno insensata dell'idea che con l'ausilio dell'energia atomica si potrebbe modernizzare l'estrazione del carbone o del petrolio e con ciò evitare che l'energia atomica trionfi su questi metodi più antichi di produzione di energia; e non meno insensata dell'idea che, con l'aiuto di attrezzature da camping, di quelle in vendita già belle e pronte, si potrebbe far rivivere l'antico spirito dei pionieri americani. Queste idee, da un punto di vista storico-filosofico, sono ingenue. Infatti, *ciò che vince in casi del genere è sempre la forza formativa del mezzo come mezzo; e, per entrare in concorrenza con questa forza, la forza dello scopo a cui si crede di aspirare non è mai sufficiente.*

Avevamo aperto il corso delle riflessioni di questo paragrafo con l'affermazione che gli apparecchi d'intercettazione sono *ipso facto* d'uso totalitario. Ma perché lo sono?

Lo sono perché cancellano, o perlomeno correggono un fatto metafisico, che oppone resistenza alla pretesa totalitaria. Il fatto metafisico di cui si tratta è quello dell'*individuazione*: cioè il fatto che l'uomo, come ogni altro essente, in quanto «è», è per principio un *discretum*, qualcosa d'isolato, o perlomeno anche qualcosa d'isolato.

Questo fatto ontologico dell'essere singolo significa che ognuno, lo voglia o no, rappresenta una *riserva*, come una isola difesa da mura; e in tal modo si oppone alla pretesa di onnipresenza e onnipotenza dello Stato totale.

Oppure, formulato più acutamente: sebbene lo Stato totale comprenda in sé gli esseri singoli, questi ne restano «al di fuori», restano lacune nel suo *continuum*, macchie bianche sulla sua carta geografica: restano, per lui, inaccessibili e irraggiungibili.

Tale irraggiungibilità della parte attraverso il tutto io la chiamo «trascendenza interna» [*Binnen-Transzendenz*].⁹ Agli occhi del Tutto, dunque dello Stato totale, questa trascendenza interna rappresenta un difetto, tanto suo proprio quanto di una delle sue parti, cioè dell'essere singolo. Il Tutto potrebbe considerarsi riuscito come ideale solo se la sua carta geografica non presentasse alcuna macchia bianca, se gli spettassero solidità, continuità e monolitismo: se esso esistesse

o come un essere che esiste *modo eleatico*, «prevenendo» qualunque individuazione; oppure (il che va a parare pressappoco nella stessa cosa) se potesse uguagliare i suoi propri individui; oppure se questi ultimi fossero di per sé tanto «accondiscendenti» da esistere *coram*, cioè in modo trasparente e «senza pareti». ¹⁰ In breve: lo Stato totale sarebbe perfetto solo se non esistesse assolutamente «discrezione» (nel senso della filosofia della scienza); per non parlare di autonomia, «privato», «intimità» in senso psicologico.

Ora, al potere totalitario che non è interessato ad altro che a ottenere quello che ha richiesto, naturalmente le constatazioni teoriche importano poco. Perciò, nel fatto dell'isolamento non vede semplicemente un difetto, non semplicemente un fatto metafisico, bensì uno *scandalo*; e non tanto un *fatum* scandaloso quanto un *factum* scandaloso. ¹¹ Se dipendesse da lui, e se gli fosse dato di esprimere in parole i suoi principi moral-metafisici, indicherebbe *l'individuazione come un peccato contro le sue pretese monolitiche* e incolperebbe l'individuo di «autoappropriazione indebita»; rimproverandogli cioè di appropriarsi indebitamente dell'importo di cui è debitore al potere totale, dunque di tutto se stesso; insomma di sottrarsi; di costituire, dopo essersene appropriato, una riserva irraggiungibile e incontrollabile dal potere stesso.

Ma dato che, d'altra parte, non si può fare assolutamente nulla contro il fatto dell'individuazione: dato che il «peccato» dell'individuo risulta dal fatto stesso dell'esistere, agli occhi del potere totale esso è un «peccato originale», dunque una condizione che dev'essere combattuta con ogni mezzo. Ma tale condizione può essere combattuta solo se entrambi i *partners*, sia il potere totale (contro cui il «peccatore» «pecca») che questo stesso «peccatore», affrontano contemporaneamente la battaglia. E con ciò siamo arrivati al nostro tema.

Infatti, da una parte, ciò significa che il potere totale deve provare ad essere «sfrontato» e «indiscreto», ¹² cioè deve irrompere nella provincia «discreta» dell'individuo, o perlomeno gettarci dentro un'occhiata; che deve «incaricarsi» di metter piede, per mezzo di controlli, questionari, provocazioni, intimidazioni ecc., in quegli spazi vuoti da cui era escluso per lo scandalo dell'individuazione e acquistare anche all'interno di quest'ultimo una totale presenza e competenza.

D'altra parte, l'individuo ha il dovere di rinunciare alla propria discrezione, di essere «spudorato» e di «ammettere» la colpa insita

a priori dentro di lui. E questa parola «ammettere» significa, presa alla lettera: l'individuo deve liberare e consegnare al potere totale lo «spazio interiore» che aveva preso e riservato per sé in quanto essere isolato e «discreto». Questo «espansionismo all'interno» dello Stato totale è un processo che corrisponde a quello dell'espansionismo imperialistico. Dove sorge il totalitarismo, il singolo è sempre il primo «territorio occupato». *Expansionism begins at home.*

«Sfrontatezza integrale» e «spudoratezza integrale» sono dunque i correttivi di cui necessita lo Stato che aspira alla totalità per realizzare il suo ideale della perfetta integralità.

E con ciò abbiamo ritrovato il nostro oggetto. Poiché non esistono provvedimenti né attrezzi che siano capaci di garantire «sfrontatezza» e «spudoratezza» con la stessa perfezione degli *apparecchi d'intercettazione*. Dato che essi sono i migliori autocorrettivi che possono toccare al totalitarismo, all'inizio del paragrafo li abbiamo chiamati «apparecchi totalitari».

E non soltanto caratteristici del totalitarismo sono tali apparecchi; essi sono anche «totalizzanti». Questo rovesciamento non è meno gravido di conseguenze che la tesi in se stessa. Essa suona: *Là dove gli apparecchi d'intercettazione vengono usati naturalmente si crea la premessa principale del totalitarismo, e con essa il totalitarismo stesso.*

Insomma, se lo Stato A si serve degli apparecchi perché è totalitario; o se uno Stato B diventa totalitario perché si serve degli apparecchi, ciò non fa alcuna differenza. Il risultato finale sarà il medesimo: già dopodomani gli Stati A e B, in quanto usano senza scrupoli questi apparecchi, si rassomigliano come gemelli, in modo tale che non interesserà più a nessuno di sapere che cos'era stato il *πρότερον* e che cosa l'*ὑστέρων*. Dice un proverbio francese: «Se un ubriacone si ammala perché beve o se beve perché è malato, per i suoi figli fa lo stesso».

Anche per noi.

4. Esempi

Gli esempi¹³ che produco qui provengono tutti, senza eccezione, dagli Stati Uniti. Mi limito ad essi perché laggiù – cosa che non sarebbe possibile in Stati totalitari dichiarati – i dati relativi a questi apparecchi vengono comunicati, e i problemi e i pericoli che provengono

dal loro uso discussi pubblicamente; sia a livello ufficiale (negli States Judiciary Committees), sia per mezzo dei giornali ecc. Insomma, perché i dati americani sono più apertamente disponibili che quelli di altri paesi.

Inizio con tre esempi raccolti casualmente.

1. Nel corso degli anni 1940-57, com'è risultato dagli interrogatori dei periti dello States Judiciary Committee in California, nella città di Los Angeles più di mille edifici sono stati provvisti di apparecchi d'intercettazione.

2. Nell'anno 1952 (dunque sei anni dopo la guerra) i tribunali degli Stati Uniti hanno incaricato la polizia di intercettare 58 000 persone, ditte e società. Non si tratta di un conto fantasioso, bensì di una cifra fornita da William O. Douglas. William O. Douglas è uno dei giudici della Corte Suprema.

3. La polizia non è l'unica autorità che intercetta. Probabilmente è la minore. In ogni modo si stima ufficialmente che l'intercettazione «legale» (ammesso che la parola «legale» sia opportuna) costituisce solo un quinto dell'intercettazione effettivamente eseguita. In tal modo arriviamo già, per l'anno 1952, alla cifra impressionante di 290 000; cioè 290 000 persone, ditte, società che se ne stavano lì «acusticamente nude»; cioè che, quando parlavano, parlavano a orecchie che le spiavano o venivano registrate su nastro. Dico: «persone, ditte, società». Perché spiate e registrate non erano solo persone sospettate politicamente o come criminali; o quelle migliaia e migliaia tra cui si spera di poter forse trovare un «colpevole» politico o qualcosa del genere; ma gente di partito veniva spiata da gente di partito; autorità ufficiali da altre autorità ufficiali; istituti di ricerca da militari; ditte da ditte concorrenti; clienti da uomini d'affari; uomini d'affari da clienti; mogli da mariti; mariti da mogli; e infine, migliaia e migliaia di persone pubbliche e private dai cosiddetti *snoopers* (cioè da quei ficcanaso che vivono proprio di questo, vendendo o minacciando di vendere segreti intercettati).

Già una tale cifra, 290 000, basta a provare che qui non si tratta né di misure di emergenza politiche, usate solo di tanto in tanto, né di scandali particolari, bensì del controllo di un ampio settore della popolazione, di una *messa a repentaglio del privato in quanto tale*.

E ciò è tanto più vero in quanto la cifra di cui si è detto è troppo bassa. Troppo bassa perché non c'è nessuno che sappia con certezza,

e nessuno che possa realmente verificare se *anche lui* non viene ascoltato di nascosto.

Questo *non sapere* è un fattore sociale di grandissima importanza. Dai tempi della dittatura sappiamo che, dal momento in cui qualcuno ritiene *possibile, oppure anche non impossibile, di essere sotto controllo, in modo diverso e si comporta in modo diverso*. Vale a dire in modo più conformistico, se non addirittura del tutto conformistico. *L'incontrollabile possibilità di essere controllato ha una forza decisiva, in grado di plasmare l'intera popolazione.*

La *tecnica* dell'intercettazione non è meno fantastica del suo effetto. Un paio di riflessioni e di dati ce lo confermeranno immediatamente.

1. Chiariamoci le idee su quello che viene registrato, o perlomeno può essere registrato, per mezzo della intercettazione telefonica, il cosiddetto *tapping*. Cioè non soltanto (come avviene per una foto compromettente clandestina) una singola situazione, una singola conversazione. Anzi, se un apparecchio è intercettato, *qualunque conversazione* può venire spiata, e non soltanto quella che si svolge tramite l'apparecchio, ma effettivamente qualunque altra che si svolga nel luogo dove si trova il telefono: infatti è un trucco da bambini, usato già migliaia di volte, mantenere «viva» la linea anche quando il ricevitore è apparentemente agganciato.

2. *La distanza tra chi spia e chi viene spiato*: essa è diventata irrilevante, anzi nulla. Un uomo d'affari che risiede a Seattle oggi non deve fare altro che alzare il ricevitore per ascoltare tutto ciò che viene detto nella sua filiale a New York. Ciò significa: *la linea d'aria* – che corrisponde pressappoco a quella Lisbona-Mosca – per lui, dato che può far emergere qualunque posto da qualunque altro posto, è solo *aria*.

Oggi, è vero, la «contrazione delle distanze» è sulla bocca di tutti. Ma il suo significato filosofico, l'onnipresenza *dell'uomo*, non è ancora penetrata nella coscienza dell'epoca e naturalmente neanche in quella della filosofia che arranca sempre dietro. Mentre fino a poco tempo fa il *principium individuationis* dell'uomo era stato la posizione nello spazio e pertanto aveva svolto un ruolo pragmatico, cioè, mentre un tempo si era inattivi là dove *non* si era, ed «essere» aveva sempre significato «essere in un posto determinato», ora si può appunto essere contemporaneamente in più posti, virtualmente dappertutto.

Si obietterà: il fatto che l'uomo non sia più rinchiuso nella prigione della sua limitata posizione nello spazio, questo suo «poter-essere-dappertutto» è la prova di una nuova libertà, appunto la libertà dalle

distanze; e in un certo senso tale obiezione non è sbagliata. Ma incomparabilmente più importante è l'argomento contrario, che il poter essere ovunque ha come conseguenza l'*illibertà*, cioè per i raggiungibili e i raggiunti. *Se gli altri sono in condizione di stare come me, ma senza essere percepiti, nel medesimo posto in cui mi trovo io, allora io ho cessato di avere il monopolio della mia posizione nello spazio* e con ciò ho perduto l'ultimo, il più formale *minimum* della mia libertà. *Gli altri sono diventati «inevitabili»*, e tale espressione deve intendersi come un *terminus technicus* per l'odierno rapporto uomo-uomo, ovvero Stato-uomo.

Perlomeno altrettanto importanti quanto i telefoni intercettati sono i *bugs* o «cimici». Così vengono chiamati quei microfoni estremamente sensibili, che s'installano in segreto nelle abitazioni per venire a sapere e registrare ciò che vi succede: o meglio, che *venivano* installati in tali abitazioni. Infatti, negli ultimi anni, la mania delle «cimici» ha raggiunto un nuovo stadio, veramente trionfale.¹⁴ Per i docili animaletti è diventato superfluo annidarsi nelle case, dato ch'è stato insegnato loro, da una distanza di varie centinaia di metri, a prendere di mira e assorbire il rumore lontano per registrarlo o ritrasmetterlo altrove. Dunque ormai si possono collocare i *bugs al difuori* delle case o addirittura – la scelta, infatti, è molto ricca – portarseli con sé, nascosti nel proprio stesso corpo, invisibili a tutti. Se questa specie di «cimici» segrete, a lunga portata, è particolarmente amata, è perché, per quanto ciò possa suonare strano, essa sembra salvare la morale dell'epoca. È infatti evidente che chiunque desideri violare la pace domestica acustica non ha più bisogno di rischiare una violazione di domicilio nel senso convenzionale: che dunque «quando fa qualcosa, non deve fare più nulla»: perlomeno nulla d'illegale.

Esempi: il presidente della Stephens Tru-sonic-Inc., Bart Berland, il 27 novembre 1956 riferì allo States Judiciary Committee su apparecchi da quattro o cinque cents, che registravano colloqui da cinquecento metri di distanza. E il proprietario di una ditta dichiarò, davanti allo stesso comitato, di aver fornito alla polizia apparecchi talmente minuscoli da non poterli dichiarare pubblicamente. Ma per quanto riguarda le registrazioni su nastro, esse non devono superare il formato di un portafogli. I *miniphone pocket recorders*, prodotti soprattutto nella Repubblica federale, sono ancora più piccoli; e a Chicago vengono apertamente offerti e venduti sul mercato microfoni mimetizzati da orologi tascabili.

Veniamo così a un punto ancor più avventuroso, cioè al tema della *disponibilità*.

Dico «avventuroso», perché gli apparecchi d'intercettazione telefonica possono essere acquistati per una bagatella. Quel paio di congegni di cui oggi si compone un *complete wire tap kit* (cioè una attrezzatura d'intercettazione completa) vengono forniti per 9,50 DM (cito la rivista «Life», 1955). Il che è comprensibile, dato che non sono necessari altro che una bobina di induzione e un normale amplificatore. È semplicemente incredibile quanto può esser grande *la libertà del furto di libertà*. Nell'epoca tecnica ancora arretrata, quando era ancora inevitabile entrare furtivamente nelle case di coloro che si volevano spiare per installarvi i *bugs*, in quell'epoca, *gli attrezzi necessari per lo scasso venivano venduti insieme agli altri*, addirittura *elencati insieme* nei cataloghi delle ditte. Così si legge nella rivista «Frontier» del gennaio '57; e ciò pareva, in un certo senso, «normale», perché senza questi attrezzi preparatori gli apparecchi d'intercettazione sarebbero stati inutilizzabili, così com'è inutilizzabile un amo senza lenza. La massima che sta a fondamento di questi cataloghi, se formulata, suonerebbe così: «*Se una merce A, di cui non si può dire che non sia morale, non è utilizzabile senza un'altra merce B, la vendita e l'uso di quest'ultima sono anch'essi moralmente giustificati; l'uso di questa merce dunque non può essere immorale*».

Ma i pericoli legati a tale spionaggio acustico non si esauriscono con questo. Giacché danneggiato non è soltanto chi viene spiato, ma anche *chi spia*; chi è uso all'indiscrezione e al piacere dell'indiscrezione.¹⁵ Con ciò non intendo soltanto il pugno di agenti di polizia o di *detectives*, che hanno accesso professionale alla vita privata delle persone che intercettano (il che, presumo, nella maggior parte dei casi è insopportabilmente noioso, poiché spiare senza avere la libertà di scegliere la vittima del proprio spiare non è certo un lavoro invidiabile), piuttosto intendo il *pubblico*: infatti oggi, nell'era della riproduzione, si tratta di un vero e proprio pubblico, visto che ogni registrazione di un colloquio o di rumori può venire usata come matrice e riprodotta in innumerevoli copie. Così, per esempio, in California, esiste già un fiorente mercato nero di dischi che, analogamente alle pornografie, si potrebbero chiamare «pornofonie». In essi sono stati segretamente registrati parole, suoni e rumori che sono il risultato dello «stare insieme» umano. In un certo qual modo essi sono *diventati cosa*

e buchi di serratura buoni per essere venduti. Naturalmente, se le vittime spiate attraverso il buco della serratura sono «personalità pubbliche», il prezzo della nudità acustica sale (dato che solo l'*identificazione* di un nudo comporta un piacere maligno); e se in tali dischi vengono addirittura fissate intimità considerate proibite (per esempio, quelle adulterine), allora l'oggetto, dato che, oltretutto, offre il *godimento di un possibile ricatto*, è davvero un *rarissimum*; e perciò già quasi un bene culturale. Non occorre sottolineare che la possibilità di ricatto, per poter essere goduta, non ha assolutamente bisogno di essere usata.

Che degli uomini, persino dei giovinetti, siano circondati da simili merci; che possano comprarsi l'indiscrezione più estrema; che imparino a *spassarsela col piacere altrui*; che godano *la sessualità per via indiretta, attraverso le cose e grazie alla totale mancanza di difese di chi è stato spiato*, tutto ciò è talmente ripugnante che, in confronto, le più volgari soddisfazioni del piacere diventano una quintessenza di proibità e di purezza.

Questi pochi fatti per il momento ci devono bastare. Chiediamoci, adesso, quali sono le reazioni ch'essi provocano.

Sarebbe *unfair* affermare che non si tenti nulla contro questa evoluzione. In alcuni gruppi pubblici, la reazione è considerevole. I legislatori di diversi Stati tentano onestamente di farsi una giusta idea della dimensione del reato di violazione di domicilio acustica e di riflettere sulle misure che potrebbero essere prese in questa nuova situazione; la stampa (di entrambi i partiti) discute il problema. Un giudice della Corte Suprema come Oliver W. Holmes ha dichiarato apertamente che (sono parole sue) «sarebbe meglio che un paio di criminali non venissero catturati, piuttosto che il governo si lasci andare a metodi talmente sporchi». Ci si chiede solo se queste forze di opposizione *possano* aver successo. E questo è dubbio non solo perché i poteri, sia quelli politici che quelli economici, interessati al controllo della popolazione, sono straordinariamente forti; e non solo perché la popolazione, anche se non coopera del tutto alla propria «deprivatizzazione», oppone solo una resistenza minima; e neppure solo perché la semplice esistenza degli apparecchi comprende già sempre il loro uso; ma anche e soprattutto perché *l'attività stessa del controllare si sottrae quasi completamente al controllo*; cioè perché l'uso del mezzo può essere provato solo in pochi casi; perché l'abuso può essere esercitato da ognuno. E naturalmente lo Stato, qualsiasi Stato, ritiene di non potersi

permettere di rinunciare a mezzi tecnici che possono venir usati da qualsivoglia persona privata; né lo può, in primo luogo, la polizia.

Una soluzione, è vero, è già trovata: il cosiddetto Cahan-Act. In esso sono stabilite, e sono divenute leggi, due cose:

primo, che i dati ottenuti con simili metodi non possono essere usati come prove nei processi;

secondo, che impiantare segretamente dei *bugs*, cioè dei microfoni, in case altrui rappresenta una violazione di domicilio.

Tale risoluzione suona tuttavia più efficace di quanto non sia in realtà.

Infatti l'uso nei processi di dati ottenuti in questo modo, in fin dei conti rappresenta solo una tra innumerevoli altre possibilità d'uso: per screditare un uomo, per rovinarlo socialmente, commercialmente o politicamente, per defraudarlo del suo privato, in fin dei conti non è necessario alcun procedimento processuale.

Per quanto poi riguarda i *bugs*, essi non sono proibiti da alcuna disposizione legale. Proibita e punibile è solo la loro installazione all'interno di abitazioni altrui. Ora, come sappiamo, tali installazioni interne già non sono più assolutamente necessarie. Dunque la disposizione è a vuoto, condanna una situazione già superata, mentre, a livello legislativo, lascia ancora irrisolto il fatto fondamentale. Infatti il principale compito legislativo consisterebbe in questo: nel dichiarare inequivocabilmente che il concetto convenzionale di «violazione di domicilio» che, finora, significava penetrare fisicamente in una abitazione altrui, oggi non è più sufficiente. Dunque, formuliamo la cosa così: *Non solo i passi preparatori, compiuti a scopo d'intercettazione, cioè le installazioni, rappresentano violazione di domicilio, bensì l'atto stesso dell'intercettare*, non importa da quale presunta distanza esso proceda; perché anche chi ascolta «da fuori» sta *presso* l'altro, *nei* suoi segreti e dunque anche *nella* sua casa. Dico «presunta distanza», giacché gli apparecchi non hanno altro scopo che quello di annullare le distanze e questo annullamento lo realizzano davvero, dunque aboliscono le frontiere tra «dentro» e «fuori».

Dato che il nostro privato viene distrutto dai *bugs* proprio come se vivessimo in case di vetro, nelle quali (anche senza essere sorpresi da nessuno fisicamente) saremmo vittime di ognuno, è indispensabile introdurre i concetti di «violazione di domicilio acustica» e di «furto acustico» come concetti legali.

Ma con ciò non abbiamo ancora centrato la principale deficienza del Cahan-Act, che consiste in un principio, e cioè nel fatto ch'esso considera «reato» soltanto l'«uso», ovvero prende troppo alla lettera il concetto di «uso». Che cosa significa?

Un paragone:

Se solo l'«uso» fosse colpevole, non ci sarebbe nulla da obiettare se facessimo foto di nudi di persone che neppure intuiscono che ci servono da modelli. Diventeremmo colpevoli soltanto se vendessimo o usassimo le foto in altro modo. L'idea decisiva che il fatto di osservare e di fotografare segretamente già rappresenta di per sé un «uso», cioè un abuso che deruba l'altro del suo privato non sarebbe più presa in considerazione. È incontestabile che questa interpretazione troppo ristretta del concetto di «uso» è volgare. Di una volgarità che non può essere negata neppure al Cahan-Act.

Ne consegue che l'*oggetto* del pudore viene a mancare, in modo tutto particolare:

Chi realmente prova pudore non si vergogna perché i suoi vizi segreti o le sue trasgressioni vengono scoperti, ma perché *lui* viene scoperto. Mentre per lui il privato è *off limits* proprio perché è il privato, l'uomo volgare, cioè il conformista odierno, presume, quasi fosse cosa naturale, *che il privato non sia altro che un pretesto per l'appropriazione di comportamenti proibiti*. La frase che si sente così spesso dalla bocca d'ingenui americani (per esempio quando si fa notare loro che la porta è aperta): «But I have nothing to hide», prova che il *pudore* (nel senso di «aver bisogno di pudore») *viene già identificato con l'immoralità*; e la *spudoratezza* (nel senso di «non aver bisogno di pudore») *con la morale*.

5. Argomenti di sdrammatizzazione

Ora, credere che ci siano argomenti soltanto nel campo degli avversari degli apparecchi sarebbe sbagliato. Chi ha interesse per gli apparecchi non si limita a venderli o installarli. Talvolta li prende anche sotto la propria protezione; perlomeno quando si sente in pericolo o irritato. Che le arringhe di difesa di questa gente siano del tutto primitive e spesso di una stupidità quasi commovente, è un fatto incon-

testabile; ma non per questo dovrebbe darci un senso di sicurezza. Al contrario, la pericolosità di un argomento cresce insieme con la sua stupidità.

Cominciamo con due degli argomenti più sciocchi:

Nel corso del già menzionato dibattito davanti allo State Judiciary Committee della California, un uomo d'affari spiegò che l'intercettare con strumenti atti allo scopo è enormemente importante dal punto di vista commerciale, perché grazie ai bisbigli intercettati, si può venire a sapere fino a che punto ci si può spingere con la propria offerta, arrivando in tal modo a più rapide conclusioni commerciali; *la proibizione di tali strumenti sarebbe dunque un grave disturbo per gli affari*. Poiché questa affermazione non sembrava cinica, essa era veramente frutto d'ingenuità.

Un altro uomo d'affari, proprietario di una ditta che produceva apparecchi d'intercettazione, si lamentava amaramente perché, a causa del Cahan-Act, il suo commercio ne risentiva.¹⁶ A tale argomento avrebbe potuto aderire qualsiasi avvelenatrice, che fosse stata messa in condizione di non poter più nuocere.

Ma come già detto, argomenti come questi sono i più sciocchi. Perlopiù invece si ammette un certo pericolo, per minimizzare in tal modo il pericolo reale o per poter continuare a discuterne con proposte apparentemente salvifiche. L'argomento che viene usato più di frequente a tale scopo, e che di fatto torna sempre a emergere, suona:

«Il pericolo è evitato se gli apparecchi si trovano, senza eccezione, in "authorized hands", cioè nelle mani dello Stato o della polizia».

Che cosa dire di un tale argomento?

Tralasciamo per una volta il fatto che la realizzazione e la sicurezza di un monopolio statale è impossibile, perché molte delle attrezzature necessarie possono venire fabbricate e persino installate da incompetenti.

Supponiamo invece che sia stato possibile realizzare un monopolio statale. Che cosa sarebbe accaduto?

Proprio perché *lo Stato poteva spiare ad libitum persone private, diventava una istanza «unauthorized», illegale*. Infatti esso, lo Stato, si sarebbe reso colpevole della distruzione di quei diritti del cittadino alla libertà, che ha costituzionalmente l'obbligo di garantire. Infine l'argomento dà via libera a ogni dittatura, dal momento che identifica il potere statale con la morale. È chiaro che un monopolio del genere sarebbe

stato il benvenuto per un McCarthy, se avesse potuto diventare dittatore degli Stati Uniti. Il mezzo da lui usato sarebbe stato forse «*authorized*»?

Quanto appaia naturale l'identità tra «legale» e «morale» lo provarono in particolare gli organi di polizia, quando vennero invitati a render conto delle loro attività d'installazione e d'intercettazione; «Ma è tutto in ordine», continuavano ad assicurare, poiché non capivano assolutamente che razza di «disordine» potesse significare una tale affermazione: «È tutto in ordine poiché non abbiamo mai lavorato senza il permesso dello Stato!»

Questo argomento è *totalitario*, poiché costituisce appunto l'essenza dello Stato totale il fatto ch'esso *abolisca la dualità tra «legale» e «morale»*. «Non devi servire due Signori».

Il terzo argomento, quello particolarmente amato dai detectives privati, si richiama alla santità della proprietà privata. Cito l'esempio che segue da un articolo scritto da persone che sono nel business degli apparecchi d'intercettazione con l'espressa intenzione di sdrammatizzare la situazione.¹⁷ «Ma vi prego, – così suona la loro autodifesa – noi intercettiamo i colloqui telefonici di una donna soltanto se abbiamo appurato con tutti i mezzi possibili che l'apparecchio appartiene veramente al marito che ci ha ordinato di ascoltarli». Il che indirettamente significa che *essi considerano ogni parola che viene pronunciata attraverso quel pezzo di proprietà che si chiama «telefono» come proprietà del proprietario del telefono*, ogni parola come un pezzo di proprietà di cui *egli* può disporre come vuole; e a cui dunque può lasciare che partecipino a suo piacimento anche altre persone. Se si trasponesse il potere discrezionale acustico nel campo dell'ottica, questo argomento suonerebbe: «Ma vi prego, io guardo e fotografo i corpi delle signore solo se il marito me lo domanda; e solo in quei letti di cui so con certezza che appartengono veramente al signore». Il che significa: *le richieste del pudore e della discrezione vengono misurate esclusivamente con il metro della «proprietà»*.

In rapporto strettissimo con questo sta il quarto argomento, che consiste nel metodo di mettere gli accusati di fronte ai nastri di conversazioni registrate segretamente, comprovanti la loro colpa. «Che progresso – suona questo argomento – che adesso i colpevoli, dato che le affermazioni che li incriminano sono fissate in forma di oggetti e perciò sono “fatti oggettivi”, *si accusino e dimostrino da sé la pro-*

una colpevolezza! Invece di essere incolpati da altri, adesso ognuno si accusa da sé».

Voglio esimermi dal considerare il fatto che, nel trattamento dei nostri magnetici, non viene posto alcun limite ai tagli e al montaggio, dunque alla falsificazione; che a ogni persona sospetta, anche solo con la cancellazione della parolina «non», possano venire messe in bocca frasi ch'essa non ha o non avrebbe mai pronunciate. Non è a questo possibile abuso che io penso adesso, bensì all'abuso che rappresenta l'uso in quanto tale. Un abuso tremendo, perché l'accusato, *per il fatto della confessione già avvenuta*, è defraudato della possibilità di un'autentica confessione e di un autentico pentimento; infatti, quest'ultimo è ormai reso superfluo.

Già la possibilità che qualcuno incolpi se stesso, invece che per propria decisione, per coercizione o per tortura, non è proprio degno di un uomo. Ma una tale depravazione dell'umano è ancor sempre meno brutta, meno ipocrita, del metodo dell'autoaccusa trasformata in cosa.

È noto che Agostino ha rappresentato la «memoria» che riproduce il passato, il ricordare, come il veicolo della scoperta dei peccati, della coscienza e del pentimento. Ma ormai tale riproduzione è superflua, al suo posto è subentrato un apparecchio di riproduzione che trasforma ciò ch'è passato in qualcosa di rappresentabile e presente in qualsiasi momento; in qualcosa che davvero non appartiene più al passato. *Il «peccavi» della coscienza è diventato il «pecco» del nastro magnetico che si dipana.*

Il quinto argomento è quello dell'intimidazione e del terrore, ben conosciuto dalle dittature: «Credetemi, signori, se qualcuno si sente a disagio perché teme di essere sotto controllo, accadrà essenzialmente poco di immorale»; in altre parole: qualcosa d'*immorale*, lo spionaggio, *vien fatto diventare garanzia di morale.*

Ma neppure questo argomento rappresenta ancora il culmine. Questo è raggiunto soltanto quando la resistenza contro il fatto di essere spiato diventa motivo di sospetto, anzi una sorta di autoaccusa involontaria. Eccolo, questo argomento, come suona sulla bocca di un impiegato incaricato del *tapping*:

«Talvolta gli uomini d'affari mi domandano: lei crede che anche la mia linea sarà intercettata?» Al che io uso rispondere: «Molto inte-

ressante che lei mi ponga questa domanda. Si sente dunque colpevole? Beh, che cos'ha sulla coscienza?». ¹⁸

Questa risposta volgare dà per scontato che il privato consista esclusivamente nel nascondere cose proibite; che, *siccome il male avviene segretamente, segretezza e privato siano eo ipso prove del male*. E con ciò siamo approdati al nostro ultimo punto, quello decisivo:

La deprivatizzazione è pienamente rappresentata solo *se* noi introduciamo nel nostro quadro un *pendant* alla «sfrontatezza», la «spudoratezza».

Supponiamo una popolazione composta di uomini estremamente riservati. Lo spionaggio totale sarebbe insopportabile a una società del genere, la «totale sfrontatezza» potrebbe funzionare solo con l'aiuto di misure di terrore. Infatti, questa «totale sfrontatezza» è realizzabile, perlomeno lo è senza attriti, solo se può contare su individui che hanno ricevuto una speciale preparazione: cioè che non oppongono alcuna resistenza al fatto di essere spiati e in ciò non trovano «niente di strano».

Ma anche questa è solo la condizione minima. Infatti, quello che in fin dei conti viene auspicato è un individuo tagliato per la «sfrontatezza», che si tenga sempre pronto, «mani alla chiusura lampo», per interventi e perquisizioni corporali. E assolutamente perfetto è considerato solo chi è stato convinto a collaborare attivamente e – come suona bene! – «con gioia» alla propria deprivatizzazione. *Sfrontatezza integrale può darsi solo là dove le venga incontro una spudoratezza parimenti totale*.

Ciò è facile a dirsi. Infatti, non si può pretendere da noi che, di notte e senza le necessarie esercitazioni, «dominiamo la spudoratezza totale». Nessun maestro cade dal cielo, neppure un maestro di spudoratezza! Dunque la cosa non funziona senza sforzo: voglio dire che coloro che sono interessati al nostro cambiamento innanzi tutto devono sforzarsi di «renderci spudorati»; che il loro compito consiste in questo, nel renderci maestri di spudoratezza. E questo compito educativo, gli interessati possono assolverlo, ancora una volta, soltanto rivalutando la spudoratezza. Cioè:

- a) dandoci a intendere che la spudoratezza è una virtù;
- b) trasformandoci così radicalmente da renderci incapaci di vivere senza questa presunta virtù.

Per quanto queste condizioni possano suonare avventurose, la loro

realizzazione è già in corso in gran parte del mondo; negli Stati Uniti il processo di «eliminazione del pudore» è quasi compiuto. Esempi del fatto che John Doe è «spudorato», e più esattamente tanto spudorato quanto sfrontato, cioè completamente, sono più o meno superflui, dato che nella sua esistenza non si presentano quasi più situazioni che non potrebbero essere portate a testimonianza di questo fatto. *Nemmai esiste ancora qualcosa di cui John si vergogna è proprio quell'ultimo resto di vergogna che in fin dei conti egli crede di non avere ancora superato.* Dato che da ogni «Readers Digest» o da ogni «Digest» di «Digests» gli viene inculcato che provare pudore è prova d'«introversione» (cioè, dell'essere «assorbiti in se stessi», nel senso di «essere chiusi»); e che tale «introversione» è il segno di una «inibizione», di una «repressione»; e che ogni inibizione, in fin dei conti, va a parare in *frustrated social adaptation*, dunque in socializzazione fallita, il suo pudore tutt'al più consiste ancora in un «pudore elevato a potenza», cioè *nel pudore di provare ancora pudore*.¹⁹

Ma questo «pudore elevato a potenza» è, appunto, il suo ultimo pudore. O, per meglio dire, *era* l'ultimo. Infatti oggi, per un pudore simile, non esiste più alcun motivo. Difficilmente ormai gli riuscirebbe di trovare in sé dei residui di pudore di cui provare pudore. Egli già non si fa scrupolo di essere senza scrupolo, cioè di mostrare tutto a ciascun altro. *Al posto della massima: «a ognuno il proprio» egli ha sostituito: «a ognuno il mio», ovvero: «ognuno per me».* E se l'americano del giorno d'oggi spalanca completamente le sue porte - l'America è il paese delle porte aperte - non è tanto per dare alle tempeste della prateria o ai vicini la possibilità di precipitarsi attraverso; bensì per scongiurare, per l'amor di Dio, la possibilità di rimanere impercettibile ai vicini, e sono tutti vicini. «Please have a look, for I have nothing to hide». In altre parole, egli si sente *proprietà comune*: si comporta come se appartenesse a tutti. E poiché sa che, se non si comportasse così, se rifiutasse espressamente questo comportamento, verrebbe considerato «sconveniente» e diventerebbe sospetto, lo fa anzi con un certo ardore. Un paio di esempi americani:²⁰

1. *La nostra vita è diventata proprietà comune.* Lasciarsi intervistare senza riserve sembra cosa ovvia; è incomprendibile perché non dovremmo farlo o sopportarlo.

2. *Il nostro corpo è diventato proprietà comune.* E, in particolare, proprio le sue zone-tabù. Il che naturalmente vale in primo luogo per

il corpo femminile. A ciò cui un tempo si erano prestate tutt'al più le prostitute, cioè farsi pubblicamente misurare seni e sederi e poi lasciar pubblicare le relative cifre sotto le loro fotografie, si presta oggi qualsiasi ragazza, nella misura in cui non vuole passare per *funny*.

3. *Il rapporto sessuale è diventato proprietà comune*. Si possono leggere innumerevoli articoli sui piaceri e sulle difficoltà del letto, anche in giornali popolari: in parte redatti in tono amichevole, confidenziale e al tempo stesso di consiglio, come se fossero destinati, invece che a cento milioni di orecchie, solo alle mie; in parte nello stile degli articoli *how to do*.

4. *La digestione è diventata proprietà comune*. Se per esempio a un presidente malato viene chiesto dagli intervistatori televisivi se e fino a che punto è tormentato dalla diarrea, non solo egli non se ne meraviglia ma risponde con la più grande compiacenza. E allo stesso modo, tra milioni di testimoni, di spettatori e di ascoltatori, non ce n'è alcuno cui venga l'idea che, al di fuori della digestione presidenziale, c'è qualche altra cosa che non va.

Come già detto, accanto a questa mancanza di pudore estremamente massiva, e proprio per il suo carattere di massa già quasi disarmante, esiste tutta una serie di attività indirette, «coltivate», più ipocrite, che si lasciano analizzare senza fatica come varianti, in un certo senso come «pudica spudoratezza».

5. Per esempio la *self expression*. Se un John Doe è più schizzinoso degli altri John Doe, se ritiene di dover trovare per il proprio prestigio sociale strade più individuali e meno conformiste di quelle del vicino per giungere all'abbandono della propria individualità e al conformismo, allora ricorre a uno dei metodi (offerti a scelta dal mercato culturale) che lo ammaestrano su come può «dare espressione» alla sua personalità e con ciò manifestarsi e rendersi visibile agli altri. Dato che il campo di metodi disponibili a tale scopo è straordinariamente ben provvisto, dato che contiene lo scrivere sinfonie così come il lavoro di traforo ogni John Doe può trovare la *self expression* che gli conviene. Di fatto, esistono centinaia di migliaia di persone che fanno uso di questa abbondanza e si può persino parlare di un *self expression racket* molto ingegnoso. Ma il racket non è ingegnoso solo perché può offrire la «sua» *self expression* a chiunque voglia usufruirne, ma anche e soprattutto perché offre a ciascuno una insolita possibi-

luta d'ipocrisia. Insomma ogni *self expression* soddisfa contemporaneamente due desideri, che però si contraddicono l'un l'altro:

In primo luogo essa procura la soddisfazione di *eccellere*: infatti, in quanto «persona che si esprime» John appartiene ormai alla confraternita dei «creativi», dei Michelangelo, dei Beethoven e dei Van Gogh.

In secondo luogo essa serve da *purgante*, previene la costipazione intellettuale di John, impedisce che i resti della sua vita privata interiore gli s'induriscano dentro, restando nascosti alla società. È evidente che ciascuno diventerebbe visibile a ciascun altro e che l'ideale della spudoratezza e dell'annullamento del privato sarebbe realizzato se ognuno assumesse tale purga. Per questo l'uso del rimedio viene comunemente raccomandato: non soltanto agli artisti, che forse per questo mezzo potrebbero comunicare qualcosa di straordinario, ma anche al bambino piccolo, alla casalinga, a Nonna Moses o all'agente immobiliare, che forse la domenica, non sapendo che fare, potrebbe correre il rischio di diventare un originale, cioè un non-conformista.

In terzo luogo, naturalmente, per John Doe è sempre possibile aggrapparsi alla *psicoanalisi*, perlomeno alle sue sottospecie popolari. (Queste infatti gli si offrono sotto forma di tecniche di confessione e di abbandono che assolvono una funzione d'igiene sociale, cioè di metodi che lo «estrovertono»; e così lo rendono capace di adattarsi socialmente e di diventare conforme.

Sempre per quanto riguarda la *self expression*, il fatto ch'essa svolga un doppio ruolo trova utilizzazione anche in psichiatria. Il doppio ruolo consiste in questo, che

a) procura a John Doe la soddisfazione di partecipare a un movimento *moderno*, di essere *up to date*, e con ciò la sua consapevolezza di sé cresce;

b) produce il suo adattamento e con ciò ne garantisce il conformismo.

Questa contraddizione non è nuova. Ogni moda vive perché assicura all'uomo, al tempo stesso, appariscenza e conformità.

Se si guarda all'inflazione della psicoanalisi in America dal nostro punto di vista, cioè nell'ambito della «sfrontatezza» e «spudoratezza», allora lo stupore (espresso sempre di nuovo e dalle parti più diverse) che questa inflazione sia stata possibile «nonostante» l'oggetto scabroso e «nonostante» il passato puritano del paese diventerà immediatamente priva di oggetto.

Al contrario, tale inflazione è del tutto naturale. Dato che sono le stesse istanze del conformismo che lavorano per portare alla luce ogni segreto, per rendere percettibile ciascuno a ciascuno, per togliere di mezzo ogni riserva come fosse un impedimento, per condannare ogni *privacy* come tradimento; insomma per non permettere ad alcuno di vivere con le finestre chiuse e per non lasciar nulla che non sia sotto controllo; ma al contrario, per apprezzare e compensare qualunque volontaria esibizione di sé come un fatto di lealtà e salute, anzi, persino come fonte di felicità; dato, dunque, che sono proprio queste istanze che organizzano e coltivano la spudoratezza, esse eserciterebbero il più stolto autosabotaggio se concedessero allo psicoanalista possibilità minori che al detective, alla polizia segreta e a quegli innumerevoli apparecchi d'intercettazione che permettono loro di lavorare a tale scopo. In altre parole, esse gli concedono con gioia di contribuire a «rendere spudorato» l'uomo. Non vale solo l'affermazione: «It pays to be frank». Non solo – cosa che gli onorari degli psicoanalisti possono confermare – «it pays to make them frank», ma anche, appunto, «it pays to have them made frank».

Se negli ultimi tempi è stato provato²¹ che la psicoanalisi negli Stati Uniti si è omologata senza pudore alla *way of life* americana, e cioè con quanto vi è stato di più conformistico negli ultimi dieci anni, rovesciando così i suoi principi nel loro contrario, con ciò non si è ancora detta tutta la verità. La verità infatti diventerà completa solo aggiungendo che l'America si serve della psicoanalisi *allo scopo di* attuare il conformismo.

L'odierna «spudoratezza» acquista «senso» solo se la s'intende come *pendant* della «sfrontatezza». Dato che non c'è nulla che faciliti più efficacemente l'esser rapinato che l'autoimmolazione della futura vittima, il rapinatore suggerisce a questa di rivelarsi. In fin dei conti, dunque, il sacrificio di quest'ultima è un contributo alla rapina, un metodo che il rapinatore usa per diventare senza sforzo padrone della sua vittima. *A ciascuno di noi viene dato il compito di collaborare, per mezzo della spudoratezza, alla propria deprivatizzazione.*

Con questo, tuttavia, non sosteniamo che noi di solito scopriamo tale trucco. Al contrario, se ci viene suggerito di svestirci della nostra *privacy*, o se questa ci viene effettivamente strappata via dal corpo, restiamo fermamente convinti di svestirci da soli. Solo molto rara-

mente, quando eseguiamo l'ordine, ci rendiamo conto che si tratta di un ordine. Spesso siamo fieri della nostra imparzialità e spregiudicatezza, anche se è proprio grazie ad esse che obbediamo all'ordine del nostro committente. Nulla piace di più al totalitarismo morbido che lasciare alle sue vittime l'illusione dell'autonomia o persino provocare in esse tale illusione.²²

Da quanto precede appare chiaro che chi vede nella «sfrontatezza» e nella «spudoratezza» due processi separati si priva della possibilità di analizzare la completa funzionalità della condizione in cui viviamo oggi.

Entrambi i processi non possono essere separati l'uno dall'altro, così come non possono esserlo i loro soggetti, *la spia* e *l'esibizionista*.²³ Piuttosto questi due tipi fungono da partners su unico campo di gioco. Anzi, da partners intercambiabili. Infatti è del tutto indifferente chi stia, di volta in volta, da una parte o dall'altra. In effetti, che i giocatori si scambino i ruoli è cosa di ogni giorno. Nessuno si scandalizzerà, o anche solo si stupirà, se un reporter televisivo, che ieri ha colto un suo simile in flagrante nel corso di uno spasmo e ha servito tale spasmo al suo pubblico come oggetto di piacere (dunque è stato inequivocabilmente sul fronte della «sfrontatezza»), oggi si lascia andare sfrenatamente su uno schermo (e dunque sta nel campo degli «spudorati»). Questo scambio di ruoli tra «spia» ed «esibizionista» è proprio altrettanto naturale quanto lo scambio di ruoli che ha luogo in qualunque conversazione tra chi ascolta e chi parla. E questo paragone lo ritengo molto serio, dato che i «media da intrattenimento» della società di massa sono, appunto, proprio metodi, con l'ausilio dei quali i membri di tale società s'intrattengono l'un l'altro (nel senso della «conversazione»). Dunque proprio così come noi

- a) siamo esseri che parlano e che ascoltano; e
- b) siamo le due cose *contemporaneamente*; e
- c) siamo esseri parlanti solo *in quanto* siamo virtualmente anche udenti (e viceversa),
proprio allo stesso modo siamo
- a) «spudorati» e «sfrontati»; e
- b) le due cose *contemporaneamente*; e
- c) spudorati solo *in quanto* siamo virtualmente anche sfrontati (e viceversa).

Le due figure: *spia* ed *esibizionista* sono dunque soltanto due varietà,

anzi due parti di un'unica figura, la figura dell'uomo contemporaneo. Per questo non è affatto strano che i di volta in volta «spudorati» non saranno mai percepiti dai di volta in volta «sfrontati» come «spudorati» e viceversa, quanto piuttosto che essi si considerino reciprocamente persone normali, partners di gioco, loro pari; e che il loro convivere, dal loro punto di vista, non lasci nulla da desiderare.

Abbiamo usato poco fa, enumerando le testimonianze della spudoratezza, l'espressione «proprietà comune»; per esempio abbiamo chiamato la vita dell'individuo una «proprietà comune».

Probabilmente questa espressione, dato che si richiama al socialismo, ha messo in sospetto il lettore. In realtà l'affermazione che un paese che combatte ogni sorta di socialismo pratici poi un particolare tipo di socialismo, deve sembrare sospetta. E sarebbe comprensibile se il lettore intendesse l'espressione in senso metaforico.

Ma nulla qui è più lontano da me che il metaforico. Ciò che intendo in effetti è che la condizione a cui mira il conformismo rappresenta una sorta di proprietà comune: anzi si può persino sostenere che *lo sviluppo in direzione di questa proprietà comune viene guidato proprio da quelli stessi che guidano la lotta contro il socialismo.* Che cosa significa?

Per rispondere a questa domanda, dobbiamo delimitare chiaramente la variante del socialismo cui ci riferiamo qui rispetto a quello che generalmente s'intende per socialismo.

Ciò che John Doe deve perdere con l'espropriazione non è quella che generalmente viene considerata come la sua «proprietà». Né la santità della sua automobile né i mezzi di produzione di cui può disporre devono essere toccati. Egli deve consegnare «unicamente» la sua «particolarità», la sua *personalità*, la sua individualità e *privacy*; *unicamente se stesso*. A differenza della normale socializzazione, che riguarda ciò che l'uomo *ha*, qui si tratta dunque «soltanto» di una socializzazione di ciò che l'uomo è.

Fin qui l'idea non presenta difficoltà. Più difficile al contrario, più contraddittorio, suona il secondo passo: cioè l'affermazione che questa nuova sorta di socializzazione può venir giustificata solo da quelli che definiscono l'uomo un proprietario, un *animal habens*; e che alla base di tale socializzazione sta un segreto *habeo ergo sum*. Ma anche questo passo è plausibile: infatti solo chi ha precedentemente trasfe-

rito l'«essere» dell'uomo nel suo «avere» può, se nell'atto della distruzione dell'uomo ne lascia intatto l'«avere», restar convinto che ne ha lasciato intatto anche l'«essere». Solo lui può conservare la propria buona coscienza.

Che poi la sua convinzione e la sua buona coscienza siano illusori, già lo sappiamo. Naturalmente, ciò che resta dopo l'espropriazione non rappresenta più una «persona» autentica, un individuo reale. Resta piuttosto un essere che è ancora «se stesso» e «uno» soltanto in senso numerico: un essente la cui identità e immutabilità si esaurisce nel fatto ch'egli possiede i pezzi A e B e C ecc., mentre i suoi vicini possiedono i pezzi A1, B1, C1, o A2, B2 o C2 ecc. (Trascuro qui il fatto che questi pezzi, dato che per lo più sono esemplari di produzioni in serie, per lo più sono anche identici).

Questa condizione è immorale. Infatti, mentre il moralista pretende proprio che il diritto dell'uomo di essere proprietario in definitiva deriva dal fatto ch'egli è proprietà di se stesso, dunque padrone di se stesso, qui al contrario non spetta all'uomo altro diritto che quello di essere proprietario.

Ma a coloro che sono così deprivati dei diritti, tale situazione appare naturale. E se persino gli *have nots* chiamano Mr Smith «il Mr Smith da 275 000 dollari» o Mrs Astor «la Mrs Astor da 200 milioni di dollari» – il che è assolutamente usuale – ciò dimostra che persino quelli che «sono soltanto poco» perché «hanno soltanto poco», persino loro hanno accettato di definire l'uomo secondo i suoi beni.

Devo rinunciare a dare una risposta alla domanda su come potrebbe essere rimossa la situazione descritta nelle pagine precedenti. Per il semplice motivo che ho indicato unicamente dei sintomi; e perché sarebbe stolto far proposte per la cura di sintomi. Non ci si può aspettare una soluzione brevettata contro il conformismo nel suo complesso, cioè contro l'intera condizione politico-sociale del giorno d'oggi.

Per contro *si può rispondere alla domanda in che cosa consiste la cosa più spaventosa* di questa variante del totalitarismo, chiamata conformismo. La risposta suona:

Nel fatto ch'essa *avanza senza terrore*.

Non è inteso cinicamente. S'intende dire soltanto che la mancanza di terrore prova che i poteri odierni possono permettersi di rinunciare al terrore. E lo possono appunto perché la loro materia prima, l'uomo,

oggi è già manipolata; perché noi vittime *abbiamo* già sempre fatto il nostro sacrificio, e non soltanto il *sacrificium intellectus* bensì quello della nostra *privacy* e della nostra autonomia, senza averlo riconosciuto come sacrificio. In breve, perché noi spiati, prima ancora di sottostare all'attuale spionaggio, siamo alleati della spia.

Là dove oggi le autorità possono rinunciare a ricorrere al terrore, il loro meccanismo scorre senza disturbi. Scorre, alla fine, così perfettamente liscio e silenzioso ch'esse possono scambiare per libertà e umanità la loro rinuncia al terrore, il sintomo della illibertà pienamente realizzata, e strombazzarle come libertà e umanità.

«Le monete coniate – dice un proverbio molussico – non hanno bisogno di alcuna coniazione».

6. Appendice: la «corda acustica»

Nella rappresentazione che abbiamo fatto finora della «privazione della libertà acustica», ci eravamo limitati a provare che, in quanto intercettati, non siamo più padroni di noi stessi ma diventiamo proprietà pubblica. Con ciò, tuttavia, abbiamo descritto solo *una* metà del «furto acustico della libertà». Infatti ciò di cui veniamo derubati non è soltanto la nostra libertà di vivere *non ascoltati*, bensì anche quella di vivere *non ascoltando*. Che cosa intendiamo con questo?

Non solo il fatto triviale che siamo costretti a vivere in un mondo di giorno in giorno sempre più fortemente rumoroso. Non solo che è *necessario* ascoltare. Bensì – e questo è peggio e incomparabilmente più vergognoso – che questo «essere necessario» [*müssen*] vale al tempo stesso come un «dovere» [*sollen*]: che si *pretende* che noi ascoltiamo. Formulato altrimenti, che *il rumore* non è solo uno scandalo, ma ha una *funzione*, un compito; e cioè quello di fare la sua parte nel processo della nostra deprivatizzazione; che esso *rappresenta uno degli strumenti principali del conformismo*.

Ciò può suonare strano; ma ricordiamo quale ruolo ha avuto negli anni della dittatura l'ascolto collettivo di certi discorsi ufficiali; come pareva naturale, allora, dimostrare la propria lealtà sintonizzandosi su un discorso di Hitler o di Goebbels; e non solo dimostrare la propria lealtà ma assicurarla; e non solo assicurarla ma renderla effettiva. Era un vero e proprio dovere quello di esporsi e sottoporsi allo

strepito di quei discorsi. D'altra parte quello strepito aveva, appunto, il compito di renderci sottomessi, di omologarci, di deprivatizzarci.

E ciò che vale per tale strepito vale, *mutatis mutandis*, per tutti gli altri rumori.

Con il che naturalmente non si vuole insinuare che ci sia stato un *mauvais génie*, un ingegnoso psicotecnico totalitario che avesse pianificato e organizzato coscientemente il chiasso del mondo contemporaneo in modo da soggiogarci acusticamente. Una simile supposizione starebbe bene in una satira alla Swift. S'intende soltanto che, ormai che c'è, il chiasso adesso viene introdotto e usato come *strumento di ostacolo*; uno strumento cioè la cui funzione consiste nel tenerci lontani e trattenerci dal battere sentieri propri, per esempio il famigerato sentiero della «introversione». *Il rumore funge da mezzo per sventare ogni possibilità di desolidarizzazione.*

Come sappiamo, ogni società monolitica (non solo quelle violentemente totalitarie ma anche quelle morbidamente conformistiche) mira a tenere *inesorabilmente* in pugno i singoli individui di cui è composta: tenerli in una condizione che li leghi ad essa in modo talmente ferreo che a chi è così legato non venga neppure l'idea di far saltare le catene.

E questa condizione, la società la produce adesso anche con l'aiuto della «sottomissione acustica». Dal momento in cui un individuo è condannato a vivere in un mondo nel quale, poiché non gli resta più alcun posto silenzioso, *deve ascoltare*, non gli resta neppure più altro scampo che appartenere a questo mondo di rumori, diventargli obbediente o addirittura servo. Se si nega all'uomo la possibilità di evitare di essere raggiunto e toccato acusticamente, ciò gli sarà presto anche negato, cioè presto egli non sarà più neppure in grado di sfuggire a qualsiasi altro tipo di raggiungibilità e disponibilità. Raggiungibilità e disponibilità diventano allora la sua seconda natura. E infine sarà addirittura lui stesso a coltivare questo suo asservimento, sicché, se per caso una volta non è raggiungibile, si sentirà perduto.

Che il mezzo acustico lavori in modo così fidato, che come strumento di sottomissione dia una prova così eccellente di sé, non stupisce nessuno che si sia chiarite le idee sulle più elementari verità filosofiche dell'ascoltare. *Infatti la dimensione acustica è la dimensione della illibertà.* Come udenti noi non siamo liberi. Ascoltare è più difficile che guardare e questa difficoltà fondamentale è causata dal fatto

che i padiglioni auricolari ci sono invidiati; in termini fenomenologici, che, a differenza del mondo visibile, il mondo udibile può penetrare in noi senza esserne richiesto, indiscreto, invadente, senza bisogno del nostro esplicito consenso, e può costringerci, che lo vogliamo o no, alla partecipazione. Non esiste ascoltatore che si trovi soltanto là dove sta. Dato che il suono sta simultaneamente là dove risuona e là dov'è udito, esso costringe anche chi ascolta a stare simultaneamente in entrambi i luoghi; benché «qui», sempre anche «là», e così rende l'ascoltatore dipendente e legato.

Dunque ascoltare esige libertà, capacità di astrazione, una forza di «concentrazione negativa»; e dato che solo pochissimi possiedono una tale forza, i più possono venir sottomessi con il rumore, anzi il rumore continuo impedisce loro di diventare se stessi. Così verrà raggiunto l'ideale del conformismo, la deprivatizzazione.

Ascoltare è ascoltare insieme. Chi, volente o nolente, si trova nel circuito di un determinato mondo acustico e ode solo quello, perché non udirlo è cosa impossibile, costui è caduto prigioniero nella rete del suono, appartiene ormai a quel mondo. Proprio così. Com'è noto esiste un giornale radio che ha scelto come titolo, invece dell'invito ovvio: «Ascolta!» l'imperativo del conformismo: «Ascolta *insieme!*» L'invenzione di questo titolo era tutt'altro che un semplice caso. Chi lo ha inventato, lo sapesse o no, ha spiattellato i segreti di una scuola; della scuola del conformismo. Dei compiti di quest'ultimo, infatti, fa parte appunto *l'ascoltare per fare, perché l'ascoltare rende conformista.*

Come bambini piccoli, veniamo tenuti da una corda, la «corda acustica», e ci comportiamo anche come bravi bambini. Cioè troviamo la nostra soddisfazione in un orizzonte, il cui raggio non è più lungo di quello della «corda acustica». E per lo più ci fa addirittura piacere essere così, «bravi bambini».

Infatti, se siamo abituati a questa corda – e la maggior parte di noi lo è – allora quello che proviamo per questo orizzonte limitato non è solo piacere, bensì felicità. Quelli che vanno a passeggio con la loro radiolina portatile si portano in giro, volontariamente, questa «corda». Ma l'esempio che segue prova che, se poi la corda si spezza, essi cadono nel panico.

Circa dieci anni fa, io salii sul Mount Washington insieme con due amici americani. Dall'altoparlante dell'hôtel della valle risuonava una canzonetta. Non commenterò qui il fatto che questa affermasse che

soltanto a Honolulu c'è amore. Decisivo era che, per ore, fosse impossibile sfuggire a quella musica. Ma i miei compagni di viaggio non capivano perché questo fatto mi rendesse nervoso. Infatti, non solo essi non trovavano spiacevole la cosa, ma, al contrario, veramente gradevole. Evidentemente finché udivano la musica, finché c'erano «dentro», essi godevano di un sentimento di sicurezza, il sentimento cioè di essere ancora «là», cioè laggiù. Pressappoco come gli aviatori, che godono di mantenere il contatto fidato con la loro stazione-base. Non si erano ancora smarriti. La corda acustica che li legava alla valle non era ancora spezzata.

Mentre, come ho già detto, io ero estremamente disturbato da questo stare nelle dande, essi cadevano in uno stato d'irritazione solo nel momento in cui questa situazione aveva fine. «Sort of weird», disse quello alla mia sinistra, allorché il confine acustico fu dietro di noi, e tentò di sbirciare indietro nella valle, di captare ancora i più esili resti della canzonetta di Honolulu. «Why weird? – chiesi io – non siamo forse finalmente all'aperto?». «*All'aperto!*», egli ripeté, scuotendo le spalle. «Ma allora dove?». «I would rather say – rispose quello alla mia destra – *in a sort of social stratosphere*». Poi, con uno strappo: «*Let's get it over with as fast as possible*», cosa che non compresi. E altrettanto poco compresi l'improvvisa energia con cui entrambi si rimisero in cammino.

Dopo un po' tuttavia le loro parole mi divennero chiare e così pure la causa del loro immediato rimettersi in cammino. Giacché, improvvisamente, udimmo di nuovo della musica. Anzi, non solo musica, ma la stessa affermazione, audacemente monopolistica, che l'amore è amore solo a Honolulu. Chiaramente la voce nel frattempo era salita con un avventuroso balzo, alta sopra le nostre teste, fin sul Mount Washington, e ora faceva la sua réclame per Honolulu dalle fresche altitudini di quella montagna. In ogni modo eravamo entrati nel raggio dell'altoparlante delle cime, che lambiva la montagna come la luce di un faro. E l'oscurità acustica, il nulla, era nuovamente dietro di noi.

Dunque, in realtà, non eravamo stati mai veramente «fuori», veramente «all'aperto», veramente «liberi». Avevamo soltanto attraversato la sottile linea acustica della terra di nessuno ch'era rimasta divisa tra i due cerchi di suono.

Di nuovo i due si fermarono. «Wasn't like crossing a river?», disse

quello di sinistra, ed era pallido come il cavaliere sul Bodensee. E quello di destra, con il viso rischiarato dal sollievo: «Isn't it nice to be *there* again?»

«Awfully nice», ammisì io; ma solo per restarmene un po' in pace. Giacché adesso ero esclusivamente occupato a sbirciare dentro questo straordinario «there». I due, lo compresi adesso, si sentivano di nuovo «qua» solo nel momento in cui erano «there», in cui erano anche «là», e là ci stavano; e capii che con quel «there» essi avevano svelato il credo segreto del conformismo; cioè l'argomento: «io *ci sto*, dunque io sono *qua*, dunque io *sono* io». Ed ebbi una visione.

Come in un quadro astratto vidi innanzi a me innumerevoli cerchi, cerchi più grandi e cerchi più piccoli, le cui superfici s'intersecavano e si sovrapponevano, cosicché la maggior parte dei punti del quadro facevano parte nello stesso tempo di più superfici e solo pochi punti restavano fuori dalla circonferenza di un cerchio. La spiegazione di questo quadro è superflua. Infatti, dopo ciò che si è detto, è chiaro che le aree dei cerchi rappresentavano i territori sfiorati dagli altoparlanti; gli spazi intermedi quella rara terra di nessuno, di cui pocanzi abbiamo visto un esempio; e che il tutto era *la carta, mai disegnata prima di allora, del paesaggio acustico della illibertà*.

Credere che simili esperienze si possano fare solo negli Stati Uniti, e che soltanto degli americani vengano irritati per lo «strapparsi della corda acustica», sarebbe stolto. Una volta, in Alta Baviera, mi è accaduta una cosa assolutamente simile. Anche là era necessaria una bella marcia a piedi, se ci si voleva inoltrare nella regione del silenzio. E anche là, tra i pochi viandanti che ancora si potevano incontrare, ce n'erano alcuni che, sia pure inconsapevolmente, evitavano di staccarsi dalla corda acustica ancorata nella valle. I fenomeni di cui si tratta qui sono ormai globali. E sono i fenomeni dell'asservimento del nostro tempo.

Nell'era del fare, non possono esistere davvero avvenimenti estranei al fare, o perlomeno non utilizzabili o integrati in un qualche avvenimento della produzione. Il fatto che si diano ancor sempre avvenimenti che esistono semplicemente in sé e per sé e non servono neppure come materiale o fonte d'energia (per esempio il calore del sole, che s'irradia nel tutto «inutilmente») è per noi uomini d'oggi il più scandaloso degli sprechi. In Molussia, poco prima della distruzione della città, lavorava un gruppo di ricerca con il compito di scoprire se il continuare a morire dei cittadini senza alcun profitto non poteva, in qualche modo, essere trasformato in energia.

Non siamo ancora arrivati a questo punto; ma non è una esagerazione il sostenere che sono sempre meno quelli di noi che muoiono semplicemente per stanchezza di vivere o per la debolezza della vecchiaia. Semplici casi di morte sono ormai antiquate rarità. Per lo più *la morte viene prodotta. Si è fatti morire*. Noi uomini d'oggi non siamo mortali; piuttosto, in primo luogo, uccidibili. E se non veniamo uccisi dal napalm, dalla radioattività o dal gas – già i gasati di fatto non sono più morti sprecati, i loro cadaveri non sono più rimasti «inutilizzati» – veniamo concentrati nelle fabbriche cromate della morte. Per la verità in esse non veniamo assassinati (al contrario la nostra morte viene differita con stupefacenti manipolazioni); ma, in questo periodo di differimento, siamo così strettamente inseriti nell'apparato che diventiamo parte di esso, il nostro morire diventa una parte delle funzioni dell'apparato e la nostra morte un evento momentaneo all'interno dell'apparato stesso. Nella camera di rianimazione della

città molussica di Vas Legas, questi apparati sono collegati a *sound tapes*, i quali – non ci si lamenti per la mancanza di sentimento o di cultura del nostro tempo! – nel momento in cui sopraggiunge la morte fanno automaticamente risuonare le prime cinque battute della marcia funebre di Chopin.

I.

Il tema qui proposto è il *pendant* agli antipodi del tema «arte di tendenza». Quel che si chiede non è come dobbiamo o possiamo fare un'arte che influenzi le masse, ma, al contrario, come fare un'arte che si confronti col reale effetto di massa che ha luogo, per esempio, nella radio e nella televisione, o che sia influenzata dalla realtà di questo «effetto di massa». Fino a che punto siamo diversi da prima?

A questa domanda non si può rispondere direttamente, e ciò perché in primo luogo dovremmo domandarci: in che modo si realizza l'influenza della massa, ovvero la nostra influenza attraverso la massa? Incontriamo la massa in modo diretto? O non sono piuttosto i nostri messaggeri, cioè i nostri prodotti, che incontrano direttamente la massa? Mentre noi, invece che con loro, ci confrontiamo solo con l'enorme apparato della riproduzione? E la massa stessa non si presenta, per noi, soltanto sotto forma di prodotti, cioè sotto forma di trasmissioni radiotelevisive, films, giornali ecc.? E questi prodotti, a loro volta, non sono mezzi di produzione che contribuiscono a produrre gli specifici caratteri di massa dell'odierna società? Non dobbiamo rispondere qui ad alcuna di queste domande; io tuttavia le formulo ugualmente, per ostacolare l'illusione che potremmo immediatamente buttarci sul tema «l'artista e la società» e che questo tema si lascerebbe discutere direttamente. I rapporti sono persino più mediati, dato che il nostro produrre è, sì, codeterminato e coprodotto da quei prodotti di massa (che a loro volta hanno coprodotto il carattere di massa); e dato che, inoltre, noi facciamo parte di coloro che

hanno coprodotto per mezzo dei suoi prodotti questa massa e le sue reali o presunte richieste di massa, in quanto produttori siamo sempre già i «prodotti del nostro stesso prodotto».

II.

Il problema di base si chiama riproduzione, non massa. *Chi*, come accade in questo caso, *parla contro il cosiddetto gusto di massa, corre il rischio di essere considerato come un antidemocratico*. Ciò vale proprio nell'ambito di quel «terrore morbido», sotto cui vive la società conformistica. I produttori antidemocratici di opinioni non amano nulla più che il denigrare la critica dei mass media tacciandola di aristocraticismo. Questo rimprovero non viene risparmiato nemmeno alla mia critica della cultura. Il rifornimento delle masse con beni di riproduzione non ha la sua effettiva *raison d'être* – come noi affermiamo volentieri per una forma di autogiustificazione – nell'«uguale diritto di tutti alla cultura», piuttosto nella possibilità dei produttori di vendere un unico prodotto culturale migliaia di volte, insomma, detto cinicamente, «nel diritto del prodotto ad essere comprato». Il cosiddetto «pluralismo culturale odierno», a cui diamo così volentieri un fondamento etico-sociale, ha piuttosto in primo luogo le radici in qualcos'altro, cioè nel diritto di tutte le merci ad una uguale possibilità di vendita. I girasoli di Van Gogh non crescono lussureggianti in modo diverso dai *Williams soap flakes*, essi hanno già colmato le praterie d'America e strisciano persino nelle stanze da bagno e nei portici delle case di provincia americane. Non è impossibile che uno di questi semi di girasole germogli. Ma non probabile, giacché l'humus del giardino della cultura non consiste in prodotti singoli; e neppure un singolo settore è cultura; piuttosto «stile di vita», stile che solo secondariamente contribuisce a creare anche il prodotto. Chi privilegia la cura del «settore culturale» (come già accade nella stessa denominazione di certi comportamenti della radio e della televisione) può legittimarsi come *barbaro*, perché ha particolare cura del «settore cultura» e perché attraverso questa separazione del settore dimostra di supporre la vita umana come qualcosa di primariamente preculturale.

III.

La categoria principale, la principale fatalità del nostro essere attuale si chiama: *immagine*. Per «immagine» io intendo qualunque rappresentazione del mondo o di pezzi di mondo, non importa se essi consistono in fotografie, manifesti, immagini televisive o films. «*Immagine*» è la categoria principale, perché oggi le immagini non arrivano più nel nostro mondo come eccezioni, perché *noi siamo piuttosto accerchiati dalle immagini*, perché siamo esposti a una pioggia permanente d'immagini. Un tempo esistevano *immagini nel mondo*, oggi esiste «*il mondo nell'immagine*», o meglio: il mondo *come* immagine, come una parete d'immagini che senza sosta cattura il nostro sguardo, senza sosta lo possiede, senza sosta *copre* il mondo. È evidente che, se il numero delle immagini (che non ci sono soltanto presentate ma imposte) si gonfia così smisuratamente, questa *quantità* si trasforma in *qualità*. Ciò non significa necessariamente che le immagini siano diventate peggiori di prima o che potrebbero diventarlo, ma che ogni immagine, anche se soltanto una tra milioni, assume una funzione diversa dalla precedente. Quando Tommy chiedeva a sua madre che spegneva il programma televisivo, come venissero prodotti oscurità e silenzio nei tempi precedenti alla invenzione della radio e della televisione (infatti doveva pur esserci stato, anche prima, qualche antico metodo per la produzione di quegli elementi), egli rivelava lo spirito della nostra epoca: rivelava, infatti, che le riproduzioni che ci vengono fornite in casa (non importa se consistono in «opere» o sedicenti immagini del mondo o in «immagini in diretta» di avvenimenti contemporanei o in modelli forniti a scopo conformistico), non sono più isole nella quotidianità o nel silenzio: che al contrario silenzio e mancanza di immagini sono diventate lacune e vuoti nel continuum del mondo dell'immagine. Espresso in termini di psicologia della forma: figura e base sono invertite, ovvero le figure sono degenerare in mera musica di sottofondo (*background music*).

Il fatto della produzione e consumo delle immagini – poiché le immagini formano la massa principale del nostro consumo – ha assunto oggi dimensioni tali che non può più essere discusso nell'ambito limitato della teoria artistica. In passato, dovevamo intendere l'immagine come la riserva dell'arte, ma di questo oggi non si

può più parlare dato che tutto, anche la realtà, si presenta in primo luogo come immagine: fenomeno già così avanzato che *il mondo senza le sue illustrazioni* oggi apparirebbe già come *un mondo vuoto*. Il mondo è diventato così grande, così incontrollabile e opaco, che rende necessari dei modelli, e che le sue immagini hanno il primato su di esso: infatti la sensibilità dei nostri occhi non è più pari al mondo: persino nell'interesse della conoscenza e a scopo di comprensione, bisogna già servirsi del mezzo dell'apparenza. Il fatto che persino questa comprensione esige già il medium dell'apparenza, lo stabilirsi di un mondo delle immagini, è oggi la enorme *chance* della menzogna. Come artisti, dobbiamo chiederci: come si comporta l'arte, che prima disponeva di un quasi esclusivo monopolio della produzione d'immagini, in un mondo che in larga misura è stato trasformato, da altre forze, in un universale mondo d'immagini? Così per esempio l'«astrazione dell'arte» è anche una reazione alla superproduzione d'immagini del mondo, prodotta da altre forze.

IV.

Quali effetti produce il fatto che «l'immagine» è diventata la categoria principale della nostra vita?

1. *Veniamo defraudati dell'esperienza e della capacità di prendere posizione.* Dato che non possiamo prendere conoscenza del vasto orizzonte del mondo che oggi è realmente il «nostro mondo» (giacché «reale» è ciò che possiamo incontrare e da cui dipendiamo) in diretta visione sensibile, ma solo attraverso le sue immagini, *proprio quello che è più importante lo incontriamo sotto forma di apparenza e fantasma*, dunque in versione rimpicciolita, se non addirittura svuotata di realtà. Non come «mondo» (del mondo ci si può appropriare solo muovendosi in esso e sperimentandolo), bensì come un *oggetto di consumo* che ci viene fornito a domicilio. Chi ha consumato nella propria stanza ben riscaldata un'esplosione atomica sotto forma di un'immagine fornita a domicilio, cioè di una cartolina illustrata in movimento, costui ormai associerà tutto ciò che può capitargli di sentire su una situazione atomica a questo avvenimento domestico di dimensioni minuscole e con questo verrà defraudato della capacità di concepire la cosa stessa e di prendere nei suoi confronti una posizione adeguata. Ciò

che viene fornito allo stato liquido, cioè a dire, tale che può essere immediatamente inghiottito, rende impossibile, perché superfluo, un confronto personale. Per lo più, anzi, l'auspicata presa di posizione viene essa stessa fornita amichevolmente insieme all'immagine, poche cose sono così caratteristiche per le trasmissioni odierne quanto la libera consegna a domicilio dell'applauso. In fondo non esiste più *«mondo esterno»*, perché questo ormai è soltanto *l'occasione di una possibile rappresentazione a domicilio*.

2. *Veniamo defraudati della capacità di distinguere tra realtà e apparenza*. Se, come per lo più accade in trasmissioni radiofoniche e televisive, l'apparenza viene rappresentata in modo realistico, la realtà al contrario (che non suona e non appare nient'altro che trasmissione) assume l'aspetto di apparenza, di una mera *esibizione*; se «le tavole del palcoscenico» (che, come si usa dire, rappresentano il mondo) appaiono come il mondo stesso, allora il mondo si trasforma anch'esso in «palcoscenico», dunque in mero *spectaculum*, che non occorre prendere poi tanto sul serio. Così l'intera *«immaginificazione» della nostra vita è una tecnica dell'illusionismo*, visto che ci dà e ci deve dare l'illusione di vedere la realtà. «L'impressione di *spectaculum*» che la realtà produce in televisione ha un «effetto di boomerang», che contagia la realtà stessa: il fatto che Kennedy e Nixon si facessero truccare in modo da apparire più giovani per le loro dispute televisive prova che i due non solo erano attesi dal pubblico come uno «show», ma che essi già concepivano se stessi come attori, che entravano in concorrenza con le *stars* televisive, che la loro effettiva *chance* politica dipendeva dalla qualità del loro «show». Dunque, non solo l'interpretazione della realtà da parte del pubblico diventa poco seria, ma la realtà stessa lo diventa, dato che deve prendere in dovuta considerazione le immagini. Ormai il mondo diventa «rappresentazione», tuttavia in un senso che Schopenhauer non si sarebbe mai sognato. In rapporto strettissimo con ciò:

3. *Noi formiamo il nostro mondo sulla base delle immagini del mondo: «imitazione invertita»*. Dato che non esiste alcuna immagine che, almeno potenzialmente, non agisca da modello, effettivamente noi formiamo il mondo secondo l'immagine delle sue illustrazioni: ogni Johnny bacia oggi come Clark Gable. Con ciò la realtà diventa *illustrazione delle sue illustrazioni* (e non come, per esempio in Platone, illustrazione di idee).

4. *Veniamo «passivizzati»*. Con il rifornimento permanente veniamo trasformati in consumatori permanenti. Mentre, per esempio, come lettori siamo ancora autonomi, cioè possiamo sfogliare il libro all'indietro e determinare noi stessi il tempo che ci serve per assimilarlo, come ascoltatori e spettatori a tempo pieno siamo ormai incessantemente tenuti al guinzaglio; quando consumiamo, dobbiamo farlo anche secondo il ritmo fornitoci con il rifornimento. Invero ciò valeva sempre per il pubblico dei teatri e dei concerti; ma adesso è diventato una fatalità, poiché gli *spectacula* ci scorrono davanti senza tregua incanalando, proprio per questa mancanza di pause, la nostra mancanza di autonomia.

Detto altrimenti: *Il rapporto dell'uomo con il mondo viene addestrato a una dimensione unilaterale*. Visto che siamo abituati a vedere le immagini ma non ad esserne visti; ad ascoltare persone ma non ad esserne ascoltati, ci abituiamo a una esistenza nella quale siamo defraudati della metà del nostro essere uomini. Chi ascolta soltanto ma non parla e per principio non può contraddire, non è solo «passivizzato» ma reso succube e schiavo.

5. Questa perdita di libertà procede tuttavia in modo talmente naturale che adesso noi, a differenza degli schiavi di buona memoria, *siamo persino defraudati della libertà di avvertire la perdita della nostra libertà*. Infatti, la «schiavitù» ci viene portata a domicilio e servita come merce di svago e come comodità. E ci vuole una sovranità fuori del comune per non fraintendere la comodità come libertà.

6. *Veniamo «ideologicizzati»*. Infatti, le immagini di oggi sono le ideologie di oggi: le rappresentazioni d'immagini devono trasmetterci una immagine del mondo, o meglio *l'ondata d'immagini singole deve impedirci di giungere a un'immagine del mondo e di accorgerci della mancanza di questa immagine del mondo*. Il metodo odierno, con il cui aiuto s'impedisce sistematicamente la comprensione, non consiste nel fornire troppo poco ma troppo. L'offerta d'immagini (pubblicità), in parte gratuita, in parte persino inevitabile, soffoca la possibilità di farsi una immagine per proprio conto. Veniamo sopraffatti da una tale abbondanza di alberi perché ci venga impedito di vedere la foresta. L'ignoranza odierna è il prodotto della moltiplicazione di apparente materia didattica. Quanto meno dobbiamo immischiarci in decisioni che ci riguardano realmente da vicino, tanto più smisuratamente veniamo «immischiati» in cose che non ci riguardano affatto,

per esempio nelle pene di certe imperatrici iraniane. Le mille immagini nascondono il contesto del mondo e tanto più in quanto ogni immagine, persino ogni flash di cinegiornale, rimane spezzettata, rendendoci dunque «ciechi alle causalità». Visto che le immagini difficilmente mostrano i contesti, ma appunto solo «questo e quello», veniamo trasformati in esseri puramente sensibili e questa vittoria della sensibilità è incomparabilmente più fatale della sensualità alla Lolita sotto l'ombelico.

7. Veniamo «*macchinalmente infantilizzati*». Non diversamente dai neonati che si attaccano alle mammelle materne, ci attacchiamo alle mammelle inesauribili degli apparecchi; infatti tutto il bisogno di consumo e ciò che ci viene imposto come bisogno di consumo, il mondo così come il cosiddetto «mondo dell'arte», ci viene servito allo *stato liquido*. Anzi: non ci viene servito affatto, ma fornito in modo talmente diretto da poter essere immediatamente *usato e consumato*; essendo liquido, il prodotto già finisce nell'atto di essere consumato, dunque viene *liquidato*. I «pezzi» forniti (già un'espressione errata) si coagulano tanto poco in oggetti concreti, quanto poco il latte materno si trasforma, tra rifornimento e consumo, in formaggio o burro; li abbiamo già dentro di noi prima di avere la possibilità di occuparcene. *Modello della ricezione sensoriale oggi* non è, come nella tradizione greca, il vedere; né, come in quella ebraico-cristiana, l'udire, bensì il *mangiare*. Siamo stati spinti in una *fase orale industriale*, nella quale la pappa culturale scende giù liscia. In tale fase quello che viene fornito non dev'essere nemmeno più percepito ma, appunto, esclusivamente assorbito. Ciò che la musica di sottofondo pretende da noi (e il 99 per cento delle musiche radiofoniche e televisive ne fanno parte, *finiscono per diventarlo*, poiché *c'est la situation qui fait la musique*) non è più di essere ascoltata; esiste piuttosto per il semplice fatto che, senza di essa, scoppierebbe un vuoto insopportabile. La merce fornita, l'ascoltatore la considera come «aria», in doppio senso: 1) non ci fa più caso; 2) ma, senza di essa, non può respirare. Questo modo di distruggere, di liquidare l'oggetto, che procede attraverso la sua liquefazione, dunque liquidazione, non è una specialità della radio e della televisione, ma caratteristica della produzione odierna in quanto tale. Negli Stati Uniti si parla già del principio della *obsolescenza guidata*, cioè del principio di produrre prodotti in maniera tale che *non* durino come oggetti. Cosa ben comprensibile: infatti è

appunto nell'interesse della produzione far seguire a ogni prodotto A, il più rapidamente possibile, un prodotto B, il che può essere realizzato soltanto se il prodotto A viene fabbricato in modo tale che già nell'uso si consumi da sé, dunque che venga liquidato all'atto della consegna. Nella radio e nella televisione tale principio ha trovato finora la sua realizzazione più perfetta.

8. *Ciò che è fornito viene «disinnescato»*. Poiché la merce dev'essere consumata dal maggior numero possibile di consumatori, essa deve possedere un *mass appeal*. È evidente che ciò vale al massimo per il cinema e per la televisione. Si obietterà: non vale per la radio, dato che abbiamo la libertà di regolare il rubinetto culturale, spostandolo sul caldo o sul tiepido, o addirittura sull'avanguardistico; dato che insomma possiamo scegliere chi o che cosa deve riempirci di canto la dimora. Ed è pur vero che nella radio e talvolta anche nella televisione anche l'avanguardistico, dunque in fin dei conti l'esoterico, ha un certo ruolo; ma a questo punto si pone il quesito: quale funzione spetta all'avanguardistico, visto che esso ci giunge come merce da consegna, non avendo in sé più nulla di rischioso o di cospirativo? Risposta, che vale altresì per tutti i pezzi che ci vengono presentati integralmente e di cui siamo ansiosamente in attesa: essi vengono «disinnescati». Infatti, proprio perché ci vengono consegnati a domicilio, s'inseriscono nella categoria del riconosciuto prima ancora di essere conosciuti da noi, il pubblico; prima ancora che noi abbiamo potuto prendere posizione nei loro confronti. Il conformismo oggi rappresenta una *chance* persino per ciò che non è conformistico. Dato che quest'ultimo, il non-conformistico, in un certo senso ci arriva nella medesima confezione, come merce di tutto rispetto, o come merce di svago a destra o a sinistra, o come mondo quotidiano premasticato, non assorbiamo il non-conformistico con atteggiamento dialettico, ma appunto come consumatori, che inghiottono tutto, anche quando il gusto è forse un po' amaro o non identificabile. Uso la parola «disinnescare», perché in realtà appartiene alla natura dell'arte lo stare all'opposizione: cioè il presentare un altro «mondo». Tale carattere di opposizione spetta, in misura minima, persino all'arte più accademica, a quella che offre solo bella apparenza: giacché anche l'apparenza è una parte che, come un'isola all'interno della realtà, interrompe il reale o lo nega; e d'altra parte, tale carattere spetta persino al naturalismo: infatti quest'ultimo mostra il mondo, appunto, in modo

diverso da come l'immagine del mondo che ci è abituale, o imposta, sostiene che sia il reale. Dato che l'avanguardia può vendere al mondo tutte le sue contraddizioni sul mondo, e dato che non poche volte è viziata da esso, spesso corre il rischio che i suoi lavori, persino dove sostengono verità e sono presentati come fedeli alla verità, raggiungano i destinatari in stato esangue. Non diversamente che se gli anarchici venissero pregati di vendere le loro bombe e poi queste, per il piacere della popolazione, fossero usate per fare fuochi d'artificio di massa. Stando così le cose, *oggi il vero avanguardismo deve rincantucciarsi nella non-appariscenza del linguaggio quotidiano*. Si legge in Brecht: «Dalle vecchie antenne venivano le vecchie scemenze. Le cose sagge venivano trasmesse di bocca in bocca». E persino la nuova saggezza, se diffusa dalle nuove antenne come vecchie scemenze, può diventare vecchia scemenza.

Oppure, detto in termini sociologici: tutto può essere massificato, persino l'avanguardistico, persino l'esoterico. «Why don't you join our intimate candlelight chamber music club? Millions joined it!» si sentiva ripetere nel '47 alla radio americana. La differenza fra essoterico ed esoterico così è stata inserita nell'essoterico stesso. Ovvero, detto in termini economici: gli interessati alla produzione di beni di consumo sono riusciti ad assimilare, e dunque a «consumare», persino la differenza anticonsumistica tra non-consumo e consumo. Siamo già arrivati al punto che i beni di consumo, per essere venduti, vengono osannati come beni di non-consumo.

V.

Uno dei trucchi con cui, a quanto pare, si cerca di compensare la privazione politica o economica di libertà, in realtà di renderla invisibile, consiste in questo, che vengono vanificati tutti i tabù nei «settori» indifferenti al politico e all'economico. Ciò vale tanto per notiziari che oltrepassano spudoratamente tutti i limiti della discrezione (contenendo persino, pieni di orgoglio per la propria spregiudicatezza, dati sulla digestione dei presidenti o sulle mestruazioni delle loro mogli) quanto per le trasmissioni etichettate come opere d'arte. Ciò è tanto più facile in quanto: 1) per il mantenimento dei tabù ci vuole una classe che stabilisca i canoni, classe che però non esiste; 2) nel corso

degli ultimi decenni, nelle dittature e nelle guerre, tutti i tabù erano stati così sistematicamente violati, che quelle violazioni non furono più considerate come tali; e 3) che, tranne nei gruppi religiosi superstizi, non viene riconosciuto alcun *absolutum* che possa figurare come istanza sanzionante. In breve: come surrogato per le tabuizzazioni che non tollerano alcuna contraddizione, imposte dal conformismo politico, vengono ora aperti all'uso pubblico, per chi ama scandalizzarsi, piacevoli spazi sostitutivi e proprio lì possono, anzi devono entrare le forme prorompenti di B.B. o di Lolita. *Qui i divieti sono vietati, i tabù tabù*. Per ognuna di queste libertà che ci sono concesse, dovremmo chiederci: quale altra libertà, che non ci viene concessa, dev'essere soffocata da questo permesso di violare i tabù?

Questo sgretolarsi dei tabù ha un influsso diretto su tutto ciò che ha a che fare con il teatro contemporaneo, e qui rientrano naturalmente films e sceneggiati radiofonici e televisivi. *Il teatro moderno manca di «tensione»* – mancanza di cui ci si lamenta in generale – *perché non esistono più tabù*. Infatti la tensione originaria dello spettatore e del lettore era sempre quella di scoprire se un tabù che passava per assoluto e generalmente riconosciuto sarebbe stato violato o no; se, per esempio, sarebbe risultato che Edipo aveva davvero dormito con sua madre. Dove non è più in agguato quest'ansia per l'eventuale violazione del tabù, non c'è più tensione, non c'è neppure più quella febbre di divertimento, che è una variante della tensione; e una noia plumbea riempie lo spettatore. Dal punto di vista storico, il mutamento del teatro odierno in un teatro epico ha a che fare con questa fine dei tabù; il teatro epico infatti ne trae consapevolmente le conseguenze rinunciando alla tensione.

Tuttavia questa si potrebbe produrre immediatamente, se si avesse il coraggio di violare quei tabù, per il cui mantenimento sono stati annullati gli altri: i tabù politici. Non posso ricordare di aver visto una scena come quella di Gessler² in un dramma contemporaneo, in cui un personaggio abbia osato togliere il saluto a un capo politico solo perché costui aveva preso parte ai crimini nazisti. Con questa nota finale io violo un tabù, ma possiamo essere convinti che con una tale scena il teatro ritroverebbe la tensione perduta.

1. *Neutralizzazione della differenza tra interpretazione e fatto*

Sul fatto che nelle odierne società di massa la maggioranza degli uomini sia plasmata dal rifornimento di prodotti di massa e dalla pressione dei mass media, non c'è diversità di opinioni. Questo fatto non soltanto è affermato dai critici culturali (invero ben poco amati!) bensì è praticato da tutti: persino dagli stessi fornitori che, per essere in condizione di sfruttare la stupidità, la plasmabilità degli uomini, cioè di trasformare il «cattivo cliente» in un buon cliente, finanziano lautamente ricerche di mercato che studiano nel più sistematico dei modi la stupidità umana.

L'idea che il processo di produzione nel senso abituale, cioè la produzione di prodotti materiali, possa un giorno avere fine è un'idea infantile. Il processo infatti ha tre fasi.

Dato che *ogni prodotto finito*, per essere usato e continuare a venire usato, richiede determinati bisogni, determinati modi di comportamento, un determinato stile di vita (per non parlare di determinate manipolazioni), nel momento in cui lascia la fabbrica è obbligato a fare un «salto»: cioè, nonostante la sua qualità di prodotto finito, *a trasformarsi in un mezzo di produzione*. Insomma, in un apparecchio il cui compito consiste anche nel produrre il bisogno necessario per il suo uso e per lo stile di vita necessario perché continui a venire usato ulteriormente. Ma questo stile di bisogno, ancora una volta esso lo produce per produrre una cosa da produrre: cioè per provocare e rendere necessario il bisogno (che ormai viene chiamato «domanda»), per poi produrre di nuovo quotidianamente la crescita costante della produzione.

Poiché in tal modo lo schema della produzione è interamente delineato, ora è semplice determinare il luogo delle nostre ulteriori ricerche. Queste riguardano esclusivamente la seconda fase, cioè *la produzione dell'uomo per mezzo dei prodotti*, il suo venir plasmato in un essere fatto a misura dei prodotti.

Poiché i prodotti sono per la maggior parte merci di massa, essi trasformano tutti i consumatori nello stesso modo: cioè in qualcosa di omogeneo; cioè in massa. *Merce di massa produce uniformità di stile e massa*. L'assioma vale nonostante il fatto che la maggior parte dei milioni di utenti sia composta da «eremiti»,¹ da persone singole che (per esempio standosene sedute davanti alle radio o agli schermi televisivi) hanno soltanto poche ragioni od occasioni per trovarsi riunite come massa. E ciò vale nonostante il fatto che quell'effettivo ammassamento che un tempo omologava temporaneamente gli uomini, oggi ha luogo assai più raramente che nell'epoca del totalitarismo, quando la massa (per esempio nel congresso di Norimberga) veniva «compressa» insieme come per intimidirla con l'esperienza di se stessa.² E nonostante il fatto che oggi tale ammassamento sia diventato persino indesiderato e, per coloro che dirigono le masse, addirittura superfluo. L'affermazione «la merce di massa produce massa», vale dunque per quei milioni che, separati in persone singole, devono essere privati di potere ma, in quanto omologati, totalmente dirigibili.

Dunque sono i prodotti, cioè le cose, che «plasmano» gli uomini. Di fatto, non sarebbe esagerato affermare che oggi *i costumi sono determinati e imposti quasi esclusivamente dalle cose*.

Ciò può sembrare strano, giacché con la parola «costumi» siamo abituati a indicare il sistema delle *forme di rapporto tra uomo e uomo*: non quello delle *forme di rapporto tra uomo e cosa o tra cosa e uomo*. Ma questo sistema non vige più. Ciò che vale piuttosto è che *i prodotti hanno preso il posto dei nostri simili*: che dunque essi contribuiscono a plasmare anche il modo in cui l'uomo si comporta nei confronti dell'uomo. Caratteristico della situazione attuale non è solo che la moto o l'apparecchio televisivo o il mondo di fantasmi che ogni giorno ci viene mostrato sullo schermo plasmino il nostro comportamento nei confronti di questi prodotti, ma il fatto che essi (ovvero, la proprietà dei prodotti) contribuiscano a modellare anche le forme del

rapporto con i nostri simili, non importa che si tratti della madre, dell'insegnante o della *girl friend*. *Se oggi abbiamo un codice di comportamento, esso è dettato dalle cose*. E la vita sociale che si svolge all'interno del mondo dei prodotti è una vita modellata da questo stesso mondo di prodotti. Per quanto la «Social Psychology» possa essere fiera di aver «scoperto» che il «singolo» non esiste affatto, essa resta una scienza insufficiente, perché non esiste nemmeno l'«uomo sociale», ma solo *l'uomo sociale all'interno del mondo della produzione e dei prodotti*. Dunque sarebbe ora di fornire una rappresentazione dell'anima umana all'interno di questo mondo dei prodotti, una descrizione della trasformazione dell'anima per mezzo dei prodotti: insomma la rappresentazione delle «forme di rapporto» che si formano tra uomo e prodotto (o meglio tra prodotto e uomo). Solo in quest'ambito può esistere una «Social Psychology». Ma esclusivamente come appendice di questa nuova disciplina: infatti, cos'è il nostro vicino paragonato al nostro frigorifero? E quale amico si sceglie e si cura con la stessa attenzione con cui si sceglie e si cura la propria automobile?

Delle *merci confezionate* che, fornite *en masse*, ci trasformano in esseri di massa, naturalmente fanno parte anche le opinioni e i giudizi, che in questa forma di merci già confezionate si chiamano, appunto, «pregiudizi». Essi non ci vengono consegnati diversamente che le altre merci. E poiché siamo abituati ad accontentarci di merci già belle e pronte da consumare, consumiamo tranquillamente anche queste; insomma diventiamo *consumatori di opinioni*. Chi, per sdrammatizzare questo fatto, obietta che è sempre stato così, che d'ideologie ce ne sono sempre state, fa le cose troppo facili. Chiamare «ideologie» le opinioni e i giudizi che ci vengono forniti al giorno d'oggi significa rendere loro troppo onore. In fin dei conti le ideologie erano pur sempre, nonostante la loro funzione mistificatrice, costruzioni teoriche; anzi, sistemi che (simili in questo alla filosofia) pretendevano d'interpretare *la totalità* (del mondo, della società) e talvolta persino (quando si trattava d'inserire nel sistema nuovi fattori, non previsti dai fondatori delle ideologie) pretendevano una certa autonomia spirituale. Di questo oggi non si può più parlare. Le «immagini da tutto il mondo», che ci vengono trasmesse senza sosta, non hanno assolutamente più nulla a che fare con quelle che ancora cinquant'anni

fa si chiamavano «immagini del mondo». Esse sono sempre alberi singoli, non il bosco intero. Non pretendono di essere una «immagine del mondo», né richiedono alcun tipo di comprensione. Al contrario: con la loro sovrabbondanza insensata mirano a soffocare ogni possibile comprensione del mondo. Noi dobbiamo *soltanto consumarle* e lasciarci plasmare dal consumo che ne facciamo; così che ne bramiamo sempre più dello stesso tipo.

Il fatto che oggi le opinioni ci vengano fornite proprio come le altre merci già confezionate è generalmente riconosciuto. Per contro non è riconosciuto il fatto che con ciò si toglie ogni base alle democrazie esistenti: o che (caso della Germania) si toglie alle democrazie non sviluppate la possibilità di svilupparsi. Inoltre vale il fatto – altrettanto poco riconosciuto – che chi ammette che le opinioni vengano «plasmate» (dunque che la libertà di formarsi una propria opinione è limitata) con questo ammette anche la non-esistenza della libertà di *espressione di opinioni*: ovvero che questa seconda libertà è decrepita, ovvero è un ideale meramente verbale. Dice una disposizione segreta molussica: «Non importa se chi si esprime ritiene in buona fede “propria” la propria opinione, oppure se non si pone più neppure la domanda: “È un’opinione mia oppure no?”; oppure se tale domanda egli neppure la capisce più: in nessun caso l’opinione che esprime può essere “sua propria”, dev’essere sempre un’“opinione fornita”. Persino là dove sembra consigliabile permettere delle varianti, queste devono sempre essere varianti previste di un tema prestabilito». Cioè, in casi simili, devono essere *forniti insieme al resto* l’«angolo della differenza *autorizzata*» e l’ampiezza delle variazioni da prendere in considerazione.³ Perlomeno, è vero che la tendenza va in questa direzione. La credenza che, sui problemi decisivi, possano venire espresse opinioni *by the people* è ingenua (anche se naturalmente non esiste alcuna altra fede più diffusa al giorno d’oggi). Ma essa viene diffusa appunto da quei poteri e da quelle istanze che effettivamente producono e ci forniscono le nostre «opinioni» e che effettivamente prendono le nostre decisioni. Poiché il loro principio operativo consiste appunto in questo: nel vendere alla popolazione, con l’aiuto dei mass media che sono a loro disposizione le decisioni ch’essi hanno preso, proprio come qualunque ditta vende le sue merci ai suoi clienti; proprio come se, per chi viene rifornito, si trattasse sempre di qualcosa di desiderato, *come se gli ordini d’acquisto fossero offerte fatte sulla base di una*

domanda. Il che significa che, per dettar legge, si deve modestamente dare a intendere che si viene incontro al cliente; anzi, che non si ha assolutamente alcun altro desiderio che quello del cliente (il quale naturalmente già da un pezzo è stato *defraudato del suo «diritto al desiderio»*).

Di fatto fa parte dell'immagine e del codice di comportamento del potente odierno che egli «faccia sfoggio di sé *in senso negativo*», cioè minimizzando la propria posizione di forza in modo da comportarsi come se il padrone non fosse *lui*, bensì il cliente, ch'egli deve solo servire. Chi vuole farsi propaganda torna sempre a usare un vocabolario dimesso, cioè si sottovaluta come se fosse il vicino qua accanto; e si preoccupa che i suoi gesti (invece della verità: «I miei desideri devono diventare i vostri!») affermino: «Io non conosco altro desiderio che il vostro». Dice la disposizione segreta molussica citata poco fa: «Se vuoi conservare la tua altezza abbassati! Sottolinea il fatto che non sei niente di straordinario, ma semplicemente uno di loro. In niente migliore di loro (tuttavia, si spera, neppure peggiore). E convincili, giorno per giorno, che tu fumi la stessa marca di sigarette che fumano loro. Allora si fideranno di te. E allora potrai passare sopra le loro teste, e anche decidere sopra le loro teste».

Due neutralizzazioni sono altamente caratteristiche di tale situazione:

Innanzitutto è plausibile che, se le decisioni devono venire offerte come «decisioni desiderate», le *interpretazioni* delle decisioni già prese devono venire offerte altrettanto belle e pronte che le decisioni stesse, dato che fa parte della decisione, ed è sua condizione integrante, *il modo in cui* quest'ultima dev'essere interpretata; che, insomma, anche l'interpretazione verrà fornita già decisa e immediatamente con la decisione. Ma questo significa, e con ciò formuliamo una neutralizzazione essenziale della situazione conformistica:

«Una differenza tra i “fatti” e la loro “interpretazione” non deve esistere. Tale differenza dev'essere cancellata ovvero taciuta».

Questo principio viene applicato in modo molto rigoroso. Le interpretazioni non vengono mai presentate *come* interpretazioni, *come* punti di vista, ma sempre *come* fatti. Modello esemplare è la «Bildzeitung».

Questa neutralizzazione è d'importanza decisiva. Infatti essa rivela

il carattere totalitario di questo meccanismo. Esso è «totalitario» perché, là dove decisioni o eventi (chiamati «fatti») sono forniti fin dall'inizio di un determinato colore, si ottiene e si garantisce l'interpretazione ovunque uguale. Infatti, nessuno pensa più che si tratti di una interpretazione, o che eventualmente sarebbero possibili altre interpretazioni; anzi che esistano, in assoluto, delle «interpretazioni».

Quando, nel corso di una conversazione con un americano, usai per tre volte, senza alcuna malizia, la parola «interpretation», il mio interlocutore perse la pazienza e m'interruppe con un: «What the hell do you mean by your damned interpretation?» Se avesse capito che proprio il suo orrore per l'interpretazione richiedeva di essere interpretato, e interpretato proprio come orrore per la libertà di pensiero, probabilmente si sarebbe tenuta la sua domanda. Ma della possibilità di capirlo egli era già stato defraudato, poiché il suo conformismo era già totale. La sua richiesta si limitava a quello che gli veniva trasmesso come «fact». O meglio, la sua richiesta *era stata* ridotta a questo. In ogni modo, «fact» era la sua parola preferita, egli credeva solo ai fatti e nonostante che non possedesse la minima libertà di giudicare un fatto, era convinto, in piena coscienza, anzi con un fiero sentimento di libertà, di venire incessantemente colmato di fatti. «Quale altra società ha a disposizione una tale pienezza d'informazioni?»

Certo, la parola «fact» era già la preferita delle ultime due o tre generazioni, anche il padre e il nonno del mio interlocutore avevano sempre in bocca tale parola. Questo è incontestabile, ma non ci dà il diritto di trarre la conclusione che tale vocabolo non abbia nulla a che fare con il conformismo attuale. Se suo padre e il padre di suo padre erano stati dei «credenti nei fatti», è perché erano cresciuti nel rispetto delle *scienze*, del conosciuto in opposizione al creduto.⁴ Se il mio interlocutore è un «credente nei fatti», lo è perché viene incessantemente manipolato da coloro che hanno un preciso interesse a rifornirlo *di un mondo già interpretato* e di spacciare questo mondo interpretato per «il mondo», cioè per un «fact», e questo appunto egli deve *credere*. *Se egli viene reso avido di fatti, è perché non deve sapere che crede unicamente ciò che crede di sapere*⁵ ... *In breve: perché viene ingannato*. In realtà, l'uso della parolina «fact» oggi non è soltanto il contrassegno di chi inganna ma anche di chi viene ingannato. E il grado del conformismo e la frequenza dell'uso della parola crescono proporzionalmente.

Di per sé, questa neutralizzazione della differenza tra fatto e interpretazione non è, in un'epoca come la nostra, niente di straordinario. Se si guarda la cosa nell'ambito del mondo in cui oggi viviamo, cioè nell'ambito del mondo delle merci confezionate, è persino normale. Siamo completamente abituati a essere forniti di merci già pronte, il «do it your self», il far da sé lo consideriamo tutt'al più un hobby, una occupazione del tempo libero. *È dunque comprensibile che ci aspettiamo di ricevere le opinioni nello stesso stato «bello e pronto» nel quale riceviamo tutte le altre merci.* Né ci meravigliamo di riceverle in tale stato e di rinunciare al far da sé (che in questo caso significa rinunciare a giudicare da sé, a formarsi opinioni proprie).

Sì, è del tutto normale che accettiamo le opinioni prodotte come se fossero «valide» quanto le altre merci, il cui stato e la cui acquistabilità ci sembrano far parte a priori della vita. In realtà, il mondo che ci circonda e al quale appartengono anche le opinioni, così come gli altri oggetti, è talmente forte, incanala le nostre abitudini di vita così profondamente, che ci toglie ogni libertà di deragliare: cioè, anche solo d'*immaginare* che sia possibile un mondo consistente di oggetti diversi. «Ma come può essere vissuto in un mondo simile?» mi chiese, metà inorridita, metà irridente, insomma sconcertata, una *college-girl* americana, dopo che avevamo visitato insieme la casa natale di Beethoven. Ma il suo sorriso irridente non era stupidità personale. Ciò che le mancava in quella casa non era qualcosa di particolare, per esempio non era il giradischi con cui era abituata ad associare la musica di Beethoven. Ciò che le mancava era qualcosa di più: era il suo mondo interamente confezionato. E sorrideva così perché era incapace di credere che la vita, in un mondo che ai suoi occhi mancava di cose fornite a priori, fosse davvero «vita».

Dunque *l'identità tra fatto e interpretazione non è altro che il principio delle merci confezionate applicato al rifornimento dello «spirituale», di opinioni ovvero giudizi.* Da questo punto di vista, naturalmente, nel contesto il dato di fatto come tale non migliora. Al contrario: il contesto dimostra che qui non si tratta solo di una realtà particolare, che emerge in questo o quel sistema politico (magari totalitario) e potrebbe scomparire con esso: dimostra piuttosto che tale realtà è profondamente radicata nel nostro sistema di produzione e di distribuzione di massa. E questo rende la cosa di gran lunga più fatale. Poiché significa che il principio in sé non può essere né liquidato come stru-

mento politico né eliminato dal mondo con la liquidazione di un sistema politico. Al contrario tutto dice che gli attuali sistemi politici in definitiva non sono nient'altro che reazioni adeguate allo stato tecnico della odierna produzione; a questo stato della produzione che, tralasciando altre decisive differenze, è il medesimo a Ovest come a Est, e che, se possibile, potrà venire ristrutturato soltanto con difficoltà incomparabilmente maggiori di quanto possano esserlo le forme politiche dello Stato.

2. Neutralizzazione del carattere di oggetto delle merci fornite

Questa neutralizzazione (della differenza tra il fatto e la sua interpretazione) naturalmente può realizzarsi solo perché esiste un procedimento che, mi sembra, assume un significato decisivo nell'odierno mondo della produzione di massa e del conformismo. Voglio dire la tendenza alla «liquidazione».

Per «liquidazione» intendo⁶ il fatto che molte merci fornite non assumono più alcuna solida consistenza di oggetto, ma devono venir recepite, e di fatto così vengono recepite dal cliente, in quello stato liquido in cui gli giungono (per esempio, sgorgando dal rubinetto della radio o della televisione), direttamente, e dunque non masticate, in un certo senso neppure inghiottite. Dato che il canale che porta dall'emissione alla ricezione non ammette alcuna interruzione o blocco; dato che ciò che viene fornito scorre direttamente dentro i nostri organismi con la stessa pressione con cui esce dal rubinetto, non si può davvero parlare di «consumo». Anche *l'oca all'ingrasso quando viene ingozzata con il pastone non consuma più.* Cioè, persino quella che si dovrebbe intendere come l'ultima attività che fa parte della ricezione, *l'ingoiare se stessi*, ci è impedita. «We are the best informed people, – mi assicurava un americano. – We just can't help being informed people». Se avesse detto «conformed», non lo avrei contraddetto. In altre parole, *appena fornita come «fatto», l'opinione è già anche quella del consumatore, sempre già assimilata, sempre già «sua».* E, ancora una volta, non sarebbe esagerato sostenere che ciò che gli è stato somministrato è già diventato una cosa «che gli esce dall'anima»; che la sua anima, appunto, ormai non è più altro che la riserva dei rifornimenti

finora ricevuti, nella quale si inserisce naturalmente benissimo il rifornimento che deve avvenire.

L'affermazione che quelli che vengono «conformati» in tal modo *avrebbero* una opinione è una frase senza senso, una frase che si dovrebbe immediatamente far cadere con la domanda: che cosa significa ancora l'espressione «avere»? E l'unica risposta valida a questa domanda dovrebbe suonare così: *Questi uomini non «hanno» una opinione propria più di quanto gli internati dei campi di concentramento avessero «avuto» i loro numeri (marchiati a fuoco sul braccio)*. E che li «avessero» testimoniava, appunto, che essi erano «avuti», non «aventi». Essi «couldn't help having». Tuttavia, da allora, la storia della degradazione dell'uomo ha già fatto un ulteriore passo in avanti, dato che, a differenza delle vittime dei lager, ora i «conformati» frainendono il loro effettivo «essere avuti» come un «avere».

3. Neutralizzazione della differenza tra parlare e ascoltare

Un quadro come questo fa già apparire chiaramente che la differenza tra «fatto» e «interpretazione», già trattata all'inizio, non è la sola che degenera in una vera e propria neutralizzazione. Esiste anche una ulteriore neutralizzazione, non meno caratteristica del conformismo. Se l'opinione fornita viene *eo ipso* assimilata, *eo ipso* presa come una opinione propria, allora naturalmente non ne esiste alcun'altra che possa venire espressa. Viene così annullata la differenza tra *ascoltare e parlare*. Questo annullamento è di fatto *l'annullamento fondamentale*, quello a cui mirava l'annullamento precedente. *Ciò che dev'essere ottenuto è un «parlare obbediente»; con il che non intendo solo che colui che ascolta, ciò che ascolta lo ripete, ma qualcosa di più fondamentale: cioè che il suo parlare non è assolutamente più altro che una variante o un fenomeno che accompagna il suo ascoltare*. Originariamente, il parlare era testimonianza (come dimostra l'espressione «avere qualcosa da dire») di potere e di libertà. Al contrario l'ascoltare (come lasciano intendere le parole «gehören» [appartenere a] e «gehörchen» [ubbidire]) era testimonianza d'illibertà. La definizione dell'uomo come ξῶν λόγον ἔχον (animale che ha in sé la parola) si è ormai svalutata. *Poiché adesso l'uomo è un essere parlante solo perché è un essere che ascolta*. Di fatto, per la maggioranza dei conformisti, par-

lare è già diventato un mero recitare insieme ciò che si ascolta senza posa. Parlano proprio come cantano i frequentatori di concerti, che accompagnano canticchiando a bocca chiusa, in modo più o meno uddibile, ciò che ascoltano.

4. Neutralizzazione della differenza tra violenza e mansuetudine

Mentre fino ad oggi, per l'intero corso della storia, era parso naturale commettere atti di oppressione e repressione mediante *ordini* e *proibizioni*, gli odierni *secret dictators* commettono gli stessi atti mediante *offerte*, in modo tale da rendere particolarmente difficile il rifiuto.⁷ Ovvero, detto altrimenti, essi non esercitano la loro dittatura, o perlomeno non primariamente, mediante la costrizione al lavoro, bensì – il che rende irricognoscibile il carattere di costrizione a coloro che sono costretti – mediante la costrizione al consumo. «Splendore e miseria del paese della Cuccagna, – dice il testo molussico. – Ansanti sotto il peso dei doni quotidiani, alla fine disimpararono a sollevare la testa. Quanto più voluminoso il bagaglio, tanto più essi somigliavano a buoi da soma. E finivano come bestie da macello».

D'accordo: una tale condizione appare assai dolce se paragonata al terrore nudo che attanagliava l'Europa tra il 1943 e il 1945. I mezzi non sono sanguinosi, la differenza tra l'aperto, sferragliante terrore del nazionalsocialismo e il terrore commerciale che si presenta in modo pudico, senza rivelare la sua natura né alle vittime né ai colpevoli, questa differenza è incontestabile. Ma «pudico» è un aggettivo fuorviante. Vero è piuttosto che gli interessati al «terrore morbido» – l'eco restituisce quel che si è gridato – possono *permettersi* di definire il loro sistema di costrizione come un sistema di libertà e di realizzarlo, sotto questa falsa etichetta, al cento per cento. Di fatto, essi non si vergognano minimamente (e poi davanti a chi?) di proclamare come principio la «libertà di formazione e di espressione di opinioni», dunque il patrocinare a parole il contrario di ciò che fanno effettivamente.⁸

Per quanto poi riguarda quelli che vengono riforniti o plasmati in tal modo, costoro neppure più si accorgono di questo essere riforniti o plasmati. I punti di vista che vengono loro imposti senza pensarci

troppo sopra, essi li ritengono propri.⁹ E dato che non sono solo le loro *opinioni* a essere plasmate da questo terrore morbido, dato invece che le loro anime soccombono ad esso interamente, si sentono davvero liberi (e per lo più, purtroppo, persino felici). Nessuna meraviglia che costoro – e qui culmina l'inautenticità della situazione – *considerino in buona fede, sabotatori della libertà, e trattino come tali, i pochi esseri davvero liberi, che trovano la forza di opporre resistenza a questa forzata formazione*. Non c'è mai stato un movimento storico nel quale il principio della controrivoluzione, cioè il principio di mobilitare contro se stessi, sotto la bandiera della libertà, coloro ai quali la libertà è stata tolta, abbia celebrato un trionfo pari a questo trionfo del conformismo.

La morbidezza del tipo di totalitarismo chiamato «conformismo» non è affatto un segno di umanità. Se siamo trattati con mitezza, questo è dunque un segno della nostra sconfitta. «Dopo la colazione del mattino persino Polifemo sorride». *Il conformismo non è sanguinario soltanto perché ci ha già inghiottiti*; perché ormai può risparmiarsi di fare i conti con il sorgere di quella opposizione per la cui liquidazione il totalitarismo di ieri aveva bisogno o credeva di avere bisogno del terrore. Il conformismo è mite perché può permettersi di rinunciare alla minaccia e allo spargimento di sangue.

E tuttavia, non importa se questa tesi sia giusta o no, sotto un certo aspetto, il conformismo è certo *incruento*. Infatti ciò che conta non è solo se il processo della nostra omologazione, del nostro diventare omologati, si realizza in modo incruento o sanguinario, ma se le *mete prefisse*, le minacce e i rischi che, una volta omologati, dobbiamo far valere come le *nostre* mete, le *nostre* minacce, i *nostri* rischi sono *sanguinosi oppure incruenti*. La risposta a queste domande oggi, nell'era atomica e mentre infuria la guerra di Corea, è nota. Essa suona: per quanto segretamente e morbidamente si possa realizzare la manipolazione delle nostre anime, *ipso facto*, con il nostro lasciarci manipolare e omologare, esprimiamo il nostro accordo a diventare assassini (e in certe occasioni anche assassinati). Si può ben supporre che esista un determinato rapporto tra il terrore degli obiettivi e il terrore dell'omologazione; cioè che essi stiano entrambi in rapporto inverso tra loro. *I metodi della seduzione saranno tanto più incruenti e umani,*

quanto più sanguinosi e terribili sono gli obiettivi o i rischi a cui veniamo omologati. È incontestabile: la questione se la nostra omologazione noi la subiamo ad opera di un pugno totalitario nudo e grondante sangue o di una mano conformistica, ben curata e rivestita da un guanto, è diventata oggi, per quanto ciò possa suonare tremendo, una questione d'importanza secondaria. Ciò che conta è soltanto che si vuole potere contare su di noi in modo tale che noi non contiamo in proposito. E questo è il caso in entrambe le varianti.

La storia, I

La tecnica come soggetto della storia

1978

La politica è il nostro destino (1815).

L'economia è il nostro destino (1845).

La tecnica è il nostro destino (1945).

1. *Propedeutica al concetto di «astoricità». La storia non esiste da sempre, né tutti i coesistenti nello spazio e nel tempo sono storici*

Non contesto l'affermazione che il lavoratore di oggi viva e lavori in condizioni incomparabilmente più confortevoli dei suoi antenati. Non è realistico attendersi però che egli serbi consapevolezza di un passato che non ha conosciuto, della sua propria ascesa e pertanto del salto di qualità. Egli vive senza memoria, quindi *astoricamente*.¹ Vorrei conoscere il lavoratore al quale venga in mente di fare un confronto tra il livello di vita e di sussistenza dei suoi avi e il suo standard di vita; o che consideri la sua vita come «umanamente degna» o «non proletaria», semplicemente perché questa è per l'appunto migliore di quella dei suoi antenati.

Ciò vale del resto anche per il piccolo borghese che, nonostante la dimensione dei partiti conservatori, ai quali spesso appartiene, vive in maniera sorprendentemente astorica. Solo che, quando sia in vena di comparazioni – uso deliberatamente questa espressione generica, perché la comparazione ha sempre luogo in maniera molto approssimativa –, questi non valuterà il presente migliore del passato (di un passato concepito piuttosto astrattamente), bensì al contrario quest'ultimo, il «buon tempo antico», migliore del presente. E ciò persino nel caso che il suo passato sia stato intriso di bagni di sangue. Per la malinconia che accompagna senza eccezione il ricordare vale ciò che Aristotele ha affermato dell'esistenza in quanto tale, che essa è ἡδύ τι, qualcosa di dolce, e in effetti il ricordare addolcisce il suo contenuto. A Vienna, in un tribunale che giudicava criminali di guerra,

mi è accaduto di vedere il prigioniero di un campo di concentramento commuoversi, durante le sue deposizioni, per gli orrori che vi si commettevano: ma le parole dimostravano che le sue non erano lacrime di cordoglio o d'indignazione, bensì di rimpianto.

«Ma l'uomo», assicura un professore di *college* americano (per quanto la maggioranza dei suoi concittadini sia ancor meno dei miei contemporanei europei consapevole delle sue radici, che affondano nel suolo europeo), «ma l'uomo – questo lo sappiamo perlomeno a partire da Dilthey – è un *essere storico*! Egli vive emergendo dallo ieri e dall'altroi!». ».

Può darsi che l'uomo di oggi sia ancora più o meno plasmato dal suo passato prossimo e remoto, dunque dai suoi antenati, dai costumi, dalla religione. Certamente più di meno che di più. Egli infatti (se si prescinde dallo ieri che ha ancora vissuto) è influenzato soprattutto dal presente. E anche quando ammetta di essere plasmato dai suoi avi, questa relazione *causale* non passa affatto attraverso la *memoria*, per cui non è possibile dire che il divenuto porti con sé le immagini del passato che ne ha condizionato il divenire, o che *sia in grado* anche solo di comparare la sua attuale esistenza con quelle immagini.

La mia ipotesi è che *non tutti gli uomini* (vale a dire non tutti «coloro che contemporaneamente vivono» nello spazio della nostra storia: più che *Zeitgenossen* li si dovrebbe chiamare *Raumgenossen*, coabitanti lo stesso spazio oltre che contemporanei) sono *storici*. E ciò che vale per il presente, vale anche per il passato. Né la coscienza della storicità né il concetto di storia sono sempre esistiti. Persino l'oggetto a cui il concetto di storia si riferisce, vale a dire il *processo storico stesso*, *non è esistito sempre*.² E per quanto poi ciò possa suonare assurdo, anche l'emergere di questo processo è dipeso sempre da certi presupposti (che soltanto con riserva si potrebbero definire «storici»). A un certo punto (o più esattamente: ogni volta), dopo milioni di anni, *la storia è scaturita* da un flusso temporale storicamente neutro (nel quale, del resto, tutti gli esseri viventi, eccetto l'uomo, sono condannati a restare) o da un ciclo temporale (il che era per gli antichi, e resta certamente ancor oggi per popolazioni contadine, cosa ovvia). Se dico però «ogni volta», è perché *la storia si è fino a oggi manifestata in storie* (così come la lingua è fino a oggi esistita in lingue); e perché solo oggi essa è divenuta, per effetto della comunicazione dei popoli e del

quotidiano restringersi del mondo, una effettiva «*storia universale*», la quale era esistita fino a ieri soltanto come concetto; storia universale globale che ora per la prima volta diventa riconoscibile e ci sta davanti, nella misura almeno in cui non ci attende la definitiva scomparsa. Che *l'epoca attuale sia caratterizzata tanto dall'inizio della storia universale quanto dalla fine della storicità*, è un fatto sulla cui contraddittorietà solo più avanti potremo far luce. Il tipo delle singole storie nazionali, esistite soltanto per un periodo molto breve all'interno della «*storia delle storie*», è in procinto di estinguersi.³

Di fatto le singole storie sono sempre state soltanto «fenomeni storici», vale a dire «intermezzi»: i loro soggetti erano destinati a ripiombare nel *nunc stans* dell'astoricità, da cui erano usciti, oppure a sfociare – ciò che rappresentava la norma – nelle più ampie e inglobanti correnti dei maggiori soggetti storici.

2. *La storia è storia della classe dominante. I dominati sono soltanto «costorici»*

La società in continua trasformazione, che nonostante il suo mutamento resta capace di guardare indietro alle fasi precedenti, confrontando il presente con le immagini di quel passato, è un prodotto recente. E se la storicità non è sempre esistita, altrettanto poco nel futuro ci dovrà sempre essere storia. In effetti, ritengo possibile che l'attuale società sia in procinto di smarrire di nuovo la sua storicità, ammesso che essa, nella sua totalità, ne abbia mai posseduta una (il che è molto discutibile), ridiventando dunque astorica.

«Ammesso che ne abbia mai posseduta una (storicità)»: faccio questa specificazione perché non sarebbe giusto credere che noi (persino noi che viviamo nello spazio storico euroamericano, così impregnato di storicità) siamo oggi, in modo uniforme e senza eccezioni, «storici». Infatti *la storia è storia di classi*. Con il che non intendo dire che ogni classe abbia avuto la sua propria storia, o che «contemporanee» storie di classi siano corse o corrano parallele: proprio *ciò* non è mai avvenuto. Intendo piuttosto che i dominati, ad esempio gli schiavi, non hanno avuto alcuna propria storia, ma tutt'al più è loro

talvolta riuscito, nel corso dei loro destini, di dare origine alla propria storia, come nel caso d'insurrezioni e ribellioni che, si pensi alla rivolta di Spartaco, presto però svanivano nel nulla. Solo dove le ribellioni diventavano rivoluzioni, e queste avevano successo, com'è accaduto in Cina o in Vietnam, ha avuto effettivamente inizio una nuova epoca storica: i ribelli o le loro classi si trasformavano allora da vittime della storia o semplici contemporanei in *soggetti storici*.

È chiaro che per «storia» s'intende qui, ancora una volta, non solo la *ricostruzione narrativa dell'accaduto* (*narratio rerum gestarum*) e nemmeno il ricordo di ciò che è stato (*memoria rerum gestarum*), bensì *soprattutto l'accadere stesso* (*res gestae*). Insomma: storica la classe dominata non lo è soltanto perché non viene menzionata,⁴ perché non vanta testimonianze scritte (né proprie né altrui) sulla sua «storia»; né perché non possiede alcuna coscienza del passato (il lavoratore sradicato delle città è separato in modo netto, come da un colpo di scure, dalle forme di vita contadine dei suoi avi); e nemmeno perché non mantiene vivo il proprio passato mediante le sue tradizioni;⁵ bensì in quanto non è un soggetto storico, le cui relative vicende siano fasi di un autonomo sviluppo, spiegabile in base alla logica immanente delle classi: un fatto sul quale Marx ha insistentemente richiamato l'attenzione, sia pure con diversa terminologia, quando, per fare del proletariato un o *il* soggetto storico, ha proclamato la formazione della coscienza di classe suo compito prioritario. Se si volesse scrivere una storia del proletariato, si dovrebbero analizzare sempre soltanto delle *risposte*, la catena delle reazioni con le quali esso, giorno dopo giorno, ha reagito e risposto (o ancora reagisce e risponde) alle azioni e situazioni storiche della classe dominante.⁶ Ammesso che persino termini come «reagire» e «rispondere» non implicino ancora troppa spontaneità. Fino a oggi il proletariato, pur facendo già parte della storia, è stato sempre soltanto «*costorico*». Così, ad esempio, dei milioni di proletari che durante la prima guerra mondiale hanno pagato il loro tributo di sangue, non si può proprio dire che, andando al fronte e cadendo, abbiano «reagito» o «risposto» alle azioni di carattere storico della classe dominante: piuttosto hanno semplicemente obbedito, dovuto obbedire, sono stati semplicemente delle vittime. A rigore, quindi, queste guerre non sono state *loro*; e se si scrivesse una storia del proletariato, non si potrebbe pertanto dedicare alla guerra *nessun capitolo autonomo*, perché questa non rappresenterebbe un *momento di autonomia*.

Ciò è vero a prescindere dal fatto che le classi dominanti di tutte le potenze belligeranti della prima guerra mondiale siano riuscite a convincere i proletariati che ciò che dovevano fare era anche nel loro interesse,⁷ poiché, come si esprime Guglielmo II il 2 agosto 1914, «non vi erano più partiti, bensì solo tedeschi»; al che la socialdemocrazia tedesca approvò, con il voto dei suoi parlamentari, i crediti di guerra, dimostrando nel modo più penoso, con la sua paura di non partecipare all'entusiasmo manipolato, la propria subalternità storica. Hitler e Göring si sono spinti poi ancora più in là di Guglielmo. Infatti essi non si sono limitati a imporre l'obbedienza al proletariato, ma hanno preteso che questo sancisse la propria subalternità storica nella forma di un esplicito allineamento. Così questi *primi demagoghi dell'epoca della riproducibilità* – in un certo senso nel 1933 è stata la radio a vincere – sono in realtà riusciti a indurre il proletariato ad attuare in maniera entusiastica, e perciò in apparenza come se lo volesse, l'allineamento ordinato. L'inganno era di tipo assolutamente nuovo, in quanto consisteva non solo in una falsificazione propagandistica ma anche nella produzione di un «falso sentimento» (corrispondente alla «falsa coscienza» di Marx); e perciò a sua volta nella produzione di un «falso agire». In altri termini: *il proletariato, insieme ad altri strati sociali, accoglieva ora con entusiasmo come propria storia la sua forzata costoricità*: e il numero di coloro che di propria iniziativa prendevano la tessera del partito della morte raggiungeva le centinaia di migliaia. Alla classe i cui partiti erano stati distrutti non si chiedeva soltanto di rinunciare alla sua identità: essa non solo non poteva più riconoscere «chi» era, ma nemmeno «che cosa» sarebbe stato giusto per lei. «Volete la guerra totale?» «Sì».

L'astoricità o costoricità si manifesta inoltre nell'insegnamento della storia, rivolto ai figli dei proletari negli stessi termini in cui è rivolto agli altri, perché così essi vengono nutriti quasi esclusivamente con una *storia estranea*, quasi con la *storia della sofferenza*, vale a dire con la serie di umiliazioni patite dai loro predecessori.

E questo non è tutto. Perché «solo costorici» essi lo sono in fondo soltanto nel *migliore dei casi*. Non voglio naturalmente negare l'ininterrotta e ineluttabile inclusione del proletariato negli accadimenti reali del suo tempo: *anche i cavalli partecipano negli scontri di cavalleria alla storia universale*. Ciò che affermo è piuttosto che i figli dei

proletari riescono a malapena a *cogliere*⁸ i contenuti del passato trasmessi dai libri di storia; ho detto «nel migliore dei casi» proprio a causa della sporadicità con cui questo succede. Normalmente tali contenuti passano semplicemente sulle teste dei bambini proletari: e ciò è ben comprensibile, anzi quasi giustificabile, dal momento che essi non hanno nulla in comune con il loro mondo (perlomeno ai loro occhi): in quanto ciò che non ha alcuna attinenza con la vita stenta – e questa discriminazione è una funzione positiva dell'intelligenza – ad essere percepito o afferrato, per non dire ricordato;⁹ può tutt'al più essere inculcato:¹⁰ dopodiché non tarda però a venir di nuovo dimenticato. Per questa ragione ho preferito parlare qui di *bambini* proletari e non di proletari. Perché una volta lasciata la scuola essi non incontreranno praticamente mai la storia nella forma della *narratio rerum gestarum*, la storicità dei «polpettoni storici televisivi» – la sola forma di storia con la quale viene a contatto il 99 per cento della popolazione – esaurendosi di fatto in una mascherata: a tali programmi non può essere attribuita alcuna promozione della coscienza storica.

3. *Il futuro come storia. Costoricità rispetto alla storia della tecnica. Ultimamente questa è diventata la storia*

Certo, in un altro senso il proletariato è, o perlomeno è *stato*, storico. Dico però «è stato», perché è molto dubbio che l'affermazione seguente colga ancora nel segno. Voglio dire che la sua storicità non si fondava sul richiamo al passato e sulla sua conservazione, bensì derivava dall'orientamento verso un *futuro* oggetto di speranza: in modo che la sua precedente esistenza, fintanto che non gli fosse stato concesso di vivere umanamente, veniva degradata a *preistoria*, a preistoria dell'avvenire dell'umanità e della società senza classi. Ogni conoscitore anche superficiale della *storia della storia* sa che è stato il chiliasmo protocristiano a coniare il concetto di «storia» e sa naturalmente che anche il concetto di progresso (ancor oggi ritenuto ovviamente valido da milioni di persone negli Stati Uniti e nell'Unione Sovietica) era in sé «*futurologico*». Ma a questa futurologia è subentrata nei primi decenni del secolo XIX, tra il 1800 e il 1848, una mentalità storica orientata verso il passato, che poi fu a sua volta dissolta da un chiliasmo di ritorno [*Re-chiliasmus*]. E in effetti, dopo la fine della

prima guerra mondiale, si diffuse un senso di attesa storica profondamente messianico, al quale anch'io, allora sedicenne, non potei sottrarmi.¹¹ Più che essere fieri di «fin dove eravamo arrivati», lottavamo nella speranza di poter arrivare domani o dopodomani «fin lì».

Resta naturalmente una questione aperta se questa inversione di tendenza della coscienza storica vada attribuita alla «storia del proletariato»; oppure se anch'essa non debba essere considerata altro che una componente della sua «costoricità», visto che il nuovo concetto di storia non è stato elaborato dal proletariato stesso, ma piuttosto gli è stato «apprestato» dai fondatori del socialismo, che non erano essi medesimi proletari. Probabilmente si tratta qui di un evento storico che appartiene a entrambe le «storie», quella della borghesia e quella del proletariato, dunque di una sorta di *overlapping*, che comunque rappresenta una rarità storica.

4. *Il futuro è già finito*

È naturale che anche nei paesi sottosviluppati la concezione chiastica del futuro svolga ancor oggi un ruolo di primo piano. Se non oggi per la prima volta. «Da noi» invece, in Europa, in America e anche nell'Unione Sovietica (se si prescinde dagli scontatamente ottimistici appelli ufficiali delle autorità e dai discorsi ai congressi di partito), l'orientamento verso un futuro ideale sembra già appartenere al passato. «*Il futuro*, se l'apparenza non inganna, è già finito». O meglio: il nostro atteggiamento storico è entrato negli ultimi decenni in un nuovo stadio, anzi addirittura in altri due, quindi in una terza e quarta fase. Nel terzo stadio colloco la concezione della storia dei fin troppo rari predicatori nel deserto del tempo, i quali temono che l'umanità non si trovi più nell'età del «non ancora», bensì già in quella del «giusto ancora»,¹² e davanti alla possibilità tecnica dell'apocalisse alzano la voce per mettere in guardia dal suo avvento ormai altamente probabile. (Ma «altamente probabile» esso è divenuto perché oggi – e questo definisce la nostra epoca – le possibilità tecniche sono considerate assolutamente vincolanti, perché si deve fare ciò che è fattibile, perché si presume che siamo tenuti a fare, e perciò anche effettivamente facciamo, ciò che siamo in grado di fare). Ma non

intendo riferirmi soltanto a coloro che mettono in guardia da questa fine: anche costoro continuano ancora a considerare il presente come «preistoria», sia pure non di un «regno avvenire» ma della fine, e dunque come ultima «proroga» [Frist].¹³

5. La tecnica: il soggetto della storia

Questa terza concezione della storia, oggi certamente la più realistica, non è naturalmente condivisa dalla maggioranza dell'umanità attuale. Oggi è assai più diffusa una quarta, strettamente interconnessa con questa. Voglio dire che noi – e con «noi» intendo la maggioranza dei nostri contemporanei viventi nei paesi industriali, inclusi i loro uomini politici – *abbiamo rinunciato* (o ci siamo lasciati costringere a questa rinuncia) *a considerare noi stessi* (o le nazioni o le classi o l'umanità) *come i soggetti della storia*; ci siamo detronizzati (o lasciati detronizzare) e *al nostro posto abbiamo collocato altri soggetti della storia, anzi un solo altro soggetto: la tecnica*, la cui storia non è, come quella dell'arte o della musica, una fra le altre, bensì *la storia*, o perlomeno è diventata *la storia* nel corso del più recente sviluppo storico; il che trova terribile conferma nel fatto che dal suo corso e dal suo impiego dipende l'essere o il non-essere dell'umanità. Naturalmente la maggior parte dei nostri contemporanei è solo molto vagamente consapevole del significato epocale di questo rivolgimento. In verità tutti vivono quasi esclusivamente *dentro e con e di e per* i loro apparati (o quelli degli altri), senza i quali non potrebbero più vivere «neppure per un istante». ¹⁴ Ma se li si interrogasse in proposito, ammesso che questo problema filosofico risulti loro comprensibile, definirebbero la tecnica come *qualcosa che esiste nella nostra situazione storica, non come il soggetto della storia*. Si deve del resto aggiungere che l'insorgere di questa nuova situazione (per quanto, considerato da un punto di vista storico-universale, sia stato velocissimo), ha comunque avuto luogo, se misurato col metro della vita individuale, in modo troppo graduale perché il singolo potesse avvertire il carattere rivoluzionario dell'evento; e inoltre che (come presto vedremo alla luce di un esempio) la percezione della detronizzazione dell'uomo a favore della tecnica viene offuscata con grandissima abilità.

In realtà alcuni dei nostri contemporanei sono molto bene infor-

mati sulla natura del «rivolgimento», in quanto hanno fatto della nuova situazione il presupposto o l'oggetto dei loro *affari*. Mi riferisco agli autori di *Science-Fiction*, ai disegnatori di *cartoons* raffiguranti eventi interstellari, ai produttori di film di fantascienza; in altri termini, ai profeti volgari della nostra epoca della fine, i quali hanno anticipato di decenni noi filosofi. Costoro, se per accidente dovessero udire qualcosa di noi, non solo comprenderebbero benissimo quello che intendiamo, ma annoiati si sbarazzerebbero della nostra tardiva «scoperta», avendo essi già da tempo riconosciuto come *fait accompli* questo scambio di soggetto e trasformato in una merce redditizia la possibilità di rappresentarlo con la parola e l'immagine; e questo quando noi ancora fantasticavamo dell'«essenza dell'uomo», o della «disponibilità dello strumento». Per loro era ormai già da decenni cosa ovvia che noi, per essere «a disposizione dello strumento», ci dobbiamo sforzare senza posa; e che se esiste, per dirla con Heidegger, un «chi della storia», questo «chi» non siamo noi bensì appunto *la tecnica*. E questa tesi, valida ormai da anni, è destinata a valere naturalmente per sempre, o per meglio dire, dal momento che non ci sarà dato di esserci in eterno, per tutto il tempo a noi ancora concesso.

6. *Pastori dei prodotti. La tecnica non si presenta solo come soggetto ma altresì come finalità della storia. La produzione esige la distruzione*

A ciò è strettamente connesso il fatto che gli uomini di Stato da Truman a Kissinger a Carter (e i mass media americani senza eccezione), quando parlano della minaccia della fine (atomica), non la chiamano mai «end of mankind» bensì sempre «end of civilization», dando a intendere che ciò che ai loro occhi in nessun caso deve andare distrutto e in ogni caso deve venir salvato non è l'umanità, con il suo passato e il suo futuro, bensì il mondo dei prodotti e dei mezzi di produzione, delle auto, degli impianti industriali, dei frigoriferi, delle isole per la trivellazione, dei registratori, dei missili intercontinentali, dei reattori nucleari, i quali, se *ciò* succedesse, sarebbero esistiti senza alcuno scopo: un'eventualità che riempie di panico questi avvocati della civilizzazione, perché considerano questa «fine delle cose» il massimo dello spreco, e pertanto qualcosa di *immorale*.¹⁵ Per quan-

to assurdo ciò possa suonare, essi sono però effettivamente convinti del fatto che l'umanità, proprio come loro stessi, *dipenda* così pervicacemente dai suoi prodotti e dai suoi mezzi di produzione, che essa si potrebbe più difficilmente consolare della perdita dei prodotti e della fine della produzione che della sua stessa fine. E il termine «dipendere» designa qui non solo l'essere dipendente, bensì anche l'«essere soltanto un'appendice» [*nur Anhängsel-sein*]; il che a sua volta significa: essere ontologicamente meno importante di ciò da cui si dipende. Se questi (ma la definizione è insoddisfacente) «tecnocrati», nonostante tutto, ritengono *degni di essere conservata anche l'esistenza dell'umanità*, è soltanto perché ai loro occhi ci devono essere dei *proprietari che scongiurino l'eventualità che i prodotti e i mezzi di produzione sussistano senza un padrone e senza un senso, in modo dunque miserevole*;¹⁶ un'ipotesi che in loro suscita non soltanto panico ma anche compassione.

«Pastori dell'essere», quali Heidegger ci ha eletti, in un modo ancora pienamente biblico, cioè antropocentrico – sopravvalutando enormemente «la posizione dell'uomo nel cosmo» (che non si curerebbe affatto della nostra sopravvivenza o della nostra scomparsa) –, no, «pastori dell'essere» non lo siamo certamente. Piuttosto ci consideriamo *i pastori del nostro mondo di prodotti e apparecchi*, che ha bisogno di noi, per quanto ci sovrasti per potenza, in qualità di servitori (per esempio, come consumatori e proprietari). Certo noi, i custodi delle apparecchiature, ci guardiamo bene dall'esprimere, anzi anche solo dal pensare, questa nostra idea, *l'idea-chiave della nostra epoca, che i nostri prodotti sono ontologicamente e assiologicamente superiori a noi uomini*. L'idea resta – dal momento che non rimuoviamo soltanto impulsi sessuali – nell'inconscio: perché oscuramente presentiamo che il nostro alter ego ne resterebbe stordito e scandalizzato. Indirettamente però dimostriamo la vittoria di questa idea sotterranea, di questa «menzogna al servizio della sopravvivenza». La prova più lampante del suo trionfo è offerta dalla produzione della *bomba ai neutroni* (scoperta già 15 anni fa), *per la quale i nostri impianti tecnici sono tabù, mentre noi invece siamo «expendable»*; per formulare la cosa teologicamente: i nostri *prodotti, opera creata*, meritano di sopravvivere e *sono ontologicamente più importanti dei loro produttori, creatores*. In ogni caso, mediante questa scoperta e la disponibilità disinvoltamente dichia-

rata a farvi ricorso, il termine «disumano» ha assunto un significato che non aveva posseduto neppure negli anni classici dell'annientamento, tra il 1941 e il 1945. Se servisse una prova a sostegno della tesi che «l'uomo è antiquato», l'avremmo qui.¹⁷

7. *La bomba ai neutroni non moderna. La sua inversione. L'astoricità dei prodotti. «Oggetti abortiti»*

Tuttavia, restando fedeli a questo ideale del risparmio e della conservazione ereditato dai nostri genitori, noi uomini d'oggi non ci dimostriamo all'altezza dei tempi. Sono convinto che anche il termine «non sciupare» (che a dire il vero non mi è mai capitato di udire dalla bocca di qualcuno meno che cinquantenne) fra cent'anni *suonerà così arcaico*, come oggi il termine «fantasca». Infatti il nostro principio attuale è produrre *oggetti da gettare* [*Wegwerfobjekte*], programmando una breve vita per i nostri prodotti, al fine di suscitare, grazie alla loro non-più-utilizzabilità, nuovi bisogni e nuovi acquirenti. L'annientamento di uomini non è certamente lo scopo primario delle attuali produzioni, e non lo dico sicuramente a loro riabilitazione, visto che *genocidi*, come quelli in Vietnam o in Cambogia, vengono *senza esitazione preventivati come effetti collaterali*. Ad ogni modo, l'*obiettivo* è il *mondo dei prodotti* (ancora risparmiato dalla bomba ai neutroni): questo mondo è l'attuale «Carthago delenda».

Il prodotto ideale di oggi è pertanto il bene di consumo che, come il pane, viene *eliminato attraverso l'uso*. Tutti i prodotti attuali mirano (nonostante il permanere di una pubblicità obsoleta che fa appello alla «durata» e alla «solidità») a conformarsi a questo ideale dell'obsolescenza del prodotto, vale a dire ad avere vita più breve possibile.¹⁸ Ma dove non esiste più ciò che risale a ieri, ciò che dura o deve durare, la storia è cancellata. A questo ideale della mortalità precoce il consumatore si è ormai adattato da tempo, come dimostra per esempio l'acquirente di fazzoletti di carta, che non occorre più lavare. Anche gli *oggetti* del nostro mondo sono quindi *astorici*: né risalgono al passato, né sono progettati per il futuro. Come lattanti essi vivono soltanto nel presente. Taluni poi non entrano nemmeno in funzione e vengono rimpiazzati da nuovi modelli ancor prima che vedano la luce del sole, vengono per così dire «abortiti». Già a Los Angeles,

trentacinque anni fa, sono stato testimone di un siffatto «aborto di prodotti». Durante la produzione di telai a mano, destinati al mercato dello svago, l'imprenditore fu raggiunto dalla notizia che a New York *hand weaving looms* migliori venivano venduti più a buon mercato. Al che i colli già pronti e imballati per la spedizione vennero mandati al macero.

Ma lasciamo da parte le metafore. Nei paesi altamente industrializzati è ormai più conveniente comprare nuovi oggetti che farne riparare di vecchi, il che spesso è già diventato addirittura impossibile (o un lusso), dal momento che non si trovano quasi più, eccetto che per oggetti costosi come auto, televisori o frigoriferi, artigiani addetti alle riparazioni. A questo punto la conversione dalla merce durevole alla merce da gettare è diventata vantaggiosa non solo per l'industria ma anche per i clienti. Anche se poi questa conversione non è avvenuta senza particolari convulsioni.

8. *L'usato come prodotto. Blue jeans*

Un movimento che cerca di contrastare il predominio di oggetti astorici ha preso l'avvio già quarant'anni or sono. Non alludo semplicemente all'attivo commercio di oggetti autentici di antiquariato e all'enorme produzione di oggetti che simulano un passato (per lo più rusticano) estraneo alla maggior parte degli acquirenti (come ad esempio insegne di ferro battuto, lampade a petrolio e simili), ma a un fenomeno in sé ancor più dialettico: poiché ciò che è riparato possiede ormai valore di rarità, vengono prodotti (e proprio dall'industria dei beni di consumo) oggetti «*riparati*», e pertanto *apparentemente «storici»*; prodotti la cui interna tensione consiste nel fatto che, per quanto debbano portare il segno del passato, sono ugualmente destinati ad avere «vita breve». Ma così stiamo già anticipando.

La più smaccata realizzazione di questi nuovi prodotti sono i cosiddetti «Levys», i *blue jeans*, la cui *qualità consiste in una cattiva qualità artificialmente prodotta*, in quanto, per poter essere venduti e usati, essi debbono sembrare rattoppati, slavati, sfrangiati, e dunque simulare di essere vecchi o perlomeno non nuovi: «otherwise they are not up to date» (secondo l'espressione di un sedicenne americano, che naturalmente non era consapevole della dialettica delle sue parole).

In effetti i primi acquirenti e portatori di questi calzoni così interessanti dal punto di vista storico-filosofico si sono considerati dei ribelli, sabotatori degli «astorici» calzoni confezionati, contestatori della piega stirata, dissacratori delle sgargianti confezioni di massa. *Portatori di blue jeans di tutti i paesi, unitevi!* Di fatto, in questa nuova foggia che simulava di essere vecchia, si annidava qualcosa della «rivoluzione conservatrice». Al tempo stesso essa sembrava proclamare, essendo indossata dalla gioventù contestatrice «in modo non classista», persino senza differenza di sessi, un'affermazione dell'uguaglianza, un sentimento del tipo «we are the people». *Sembrava*. Perché intanto la malvista confezione di massa si era impadronita in un batter d'occhio dell'outsider contestatore, trasformando il nuovo modo di vestire in una moda collettiva, al cui diktat ormai nessun giovane poteva più sottrarsi, se non a rischio di dare nell'occhio come appartenente all'*establishment*. E già da alcuni anni gli stessi figli di industriali non si possono più permettere di *non* indossare questi calzoni anticonformisti, diventati a loro volta espressione di una coercizione conformista, perché in caso contrario darebbero nell'occhio come ideologicamente o politicamente non *up to date*, come non appartenenti al *people*, in breve, *come dei non-conformisti*.

9. *Le armi sono beni di consumo. L'ostilità antiquata. La guerra e la moda gemelle*

Ma torniamo ai prodotti d'immediato consumo. Ora la loro più patente incarnazione non è affatto offerta dalla moda ma dall'industria di guerra, giacché questa, mediante l'incessante modernizzazione dei suoi modelli, rende superati i modelli precedenti, e dunque producendo distrugge; un processo che attraverso la corsa agli armamenti delle grandi potenze viene ulteriormente accelerato. Certo questa competizione non è ugualmente gradita da entrambi i concorrenti: l'Unione Sovietica e gli altri Stati dell'Est si vedono da decenni costretti, «per tenere il passo nel settore degli armamenti», a trascurare l'espansione di altre industrie ancora sottosviluppate.¹⁹ Per gli Stati Uniti invece la produzione di un nuovo modello sovietico non è affatto sgradita, perché in questo modo la concorrenzialità del proprio modello ormai obsoleto viene annullata e di conseguenza resa necessaria la produ-

zione di uno nuovo – le armi degli anni precedenti vengono vendute a Stati orientali –, il che è quanto di meglio l'industria possa auspicare. In questo senso la cosiddetta «guerra fredda», che nonostante la sua pretesa conclusione continua a essere straordinariamente calda, era (o è) un'occasione molto favorevole per l'industria capitalistica. Ma naturalmente i più grandi vantaggi li offre soltanto la guerra «calda»: perché le armi, perlomeno i proiettili, le bombe e le sostanze chimiche, appartengono in definitiva, sebbene ciò possa suonare strano, al novero dei «beni di consumo», in quanto possono essere usate una sola volta. Considerare la *guerra* come una cesura nella vita dell'industria capitalistica sarebbe *sicuramente* falso. Essa rappresenta piuttosto, per parafrasare la celebre definizione di Clausewitz, soltanto un *proseguimento della distruzione pacifica dei prodotti con altri mezzi*.

Ciò a cui l'industria innanzi tutto mira è dunque non (come la produzione della bomba ai neutroni potrebbe indurci a credere) la liquidazione del mondo di persone e cose del nemico (su cui sono puntate le sue armi), ma quella dei suoi propri prodotti. La strategia della vittoria lampo, dell'immediata distruzione totale dell'avversario, che evidentemente trentacinque anni fa poteva ancora essere considerata pratica, è oggi di gran lunga obsoleta, perché sarebbe un'impresa anti-commerciale. Ciò che gode soprattutto dei favori dell'industria è la *guerra su cui si può fare affidamento*, la guerra sulla cui sicura pluriennale durata si possa contare, dunque la guerra tipo Vietnam, che può addirittura terminare con una sconfitta militare (come appunto è accaduto), dal momento che, indifferentemente dal suo esito militare, essa costituisce in ogni caso una vittoria trionfale della potenza industriale combattente, un'utilizzazione massimale di prodotti d'immediato consumo. Da questo punto di vista il Vietnam è stato *solo apparentemente un nemico* degli Usa. In verità, che lo volesse o meno, è stato il *suo migliore acquirente e perciò il suo più stretto alleato*. Quale altro cliente a parte un tale «nemico» avrebbe offerto all'industria americana occasione di produrre e di consumare il triplo delle bombe impiegate durante tutta la seconda guerra mondiale?²⁰ Il bisogno di un simile cliente o alleato, chiamato «nemico», e il bisogno di una mentalità, chiamata «patriottismo», che agevoli quella relazione, vengono poi prodotti non meno artificialmente di quanto lo siano i bisogni di dischi

stereo o di televisori a colori. Le fabbriche in cui questi bisogni vengono prodotti sono i mass media.²¹

Vediamo di riassumere: modernizzazione dei prodotti e guerra sono fenomeni gemelli che si potenziano vicendevolmente. Entrambi sono al servizio, ciascuno a suo modo, della distruzione dei prodotti, che a sua volta garantisce la continuità e la crescita della produzione. Questa crescita è la sola cosa che sia desiderata come una costante che duri in eterno. I prodotti invece devono consumarsi incessantemente. Altrettanto vale per i mezzi di produzione, dal momento che la loro immutata utilizzazione dimostrerebbe la mancata crescita della produzione; a voler prescindere poi dal fatto che, agli occhi di coloro che li producono, anche i mezzi di produzione sono semplicemente dei prodotti, che in quanto tali sottostanno naturalmente alla legge del consumo, possibilmente rapido, e della sostituzione, possibilmente tempestiva, mediante altri mezzi di produzione. Il nome del processo qui descritto – questo concetto ha effettivamente superato nel modo più vergognoso, sia a Est sia a Ovest, tutte le crisi e le catastrofi del secolo, diventando il solo polo stabile nella dispersione dei fenomeni – è ancor sempre «progresso».²²

10. *Il buon Superman come sabotatore della verità*

Ma torniamo al nostro argomento principale. Prima d'inoltrarmi nella discussione della distruzione produttiva come fine della produzione, mi ero imbattuto nella novità decisiva dell'epoca attuale: il fatto che la tecnica è oggi diventata il soggetto della storia; che in rapporto a tale storia noi siamo soltanto più «costorici»; e infine che questa assunzione della tecnica al ruolo di soggetto viene abitualmente dissimulata.

In effetti questa dissimulazione procede ininterrottamente attraverso le scelte terminologiche sia dei media sia dei politici, che con un linguaggio rozzamente filosofico o ingenuamente edificante vogliono darci a intendere – ma forse lo credono davvero, essendo più agevole credere a una menzogna vitale che non convivere durevolmente con essa –, che *noi* siamo, né più né meno che prima, i soggetti della storia, e che dipende dalla nostra buona volontà (che naturalmente non ci manca) l'uso che di volta in volta facciamo, nella

nostra situazione storica, della tecnica: se ad esempio, per dirla nei termini ingenui di Eisenhower, adoperiamo gli «atoms for peace» oppure «for war». Il fatto che già la semplice produzione, il solo possesso, il mero dato tecnico, anzi *la semplice possibilità di produzione costituisce una modalità d'impiego*, che *habere* oggi equivale ad *adhibere*, ed *esse* ad *adhiberi*;²³ espresso in termini di filosofia della storia: che sarebbe fuorviante affermare che nella nostra epoca esiste anche la tecnica, e corretto soltanto dire che *la nostra epoca risulta costituita* (e presumibilmente anche conclusa) *dalla tecnica*; ebbene, riconoscere ciò trascende di gran lunga l'orizzonte dei promotori, costruttori, proprietari e consumatori. Per loro l'uomo resta ancor sempre il *signore* della tecnica e come tale è naturalmente destinato ai loro occhi anche a sopravvivere.

Di questa menzogna del dominio e della sopravvivenza, stando alla quale la decisione intorno al nostro destino è ancora nelle nostre mani e non in quelle della tecnica, esiste ora una incarnazione, una figura che da decenni ormai – e nel frattempo molte altre sono venute a farle da scorta – si aggira come uno spettro in tutti i mass media e la cui popolarità non è proprio possibile sopravvalutare, dal momento che (ciò che un'occhiata in ogni giornale americano conferma) le spetta il ruolo di protagonista sulle scene di un volgare olimpo infantile: intendo *Superman*. Infatti quest'uomo capace significativamente di volare senza aviogetto, solcando lo spazio come un proiettile pilotabile, è dotato nell'universo fittizio in cui il suo creatore lo ha collocato, di *onnipotenza*. E ciò significa che l'onnipotenza che in realtà è insita nella tecnica – grazie a quale miracolo, resta oscuro – sembra essere «ritornata» nell'uomo, sempre che «ritornare» sia la parola giusta, visto che, per quanto ciò possa suonare paradossale, l'uomo non ha mai posseduto l'onnipotenza che egli ha conferito alla tecnica. In ogni modo, da decenni ormai ogni analfabeta (non importa se il suo analfabetismo sia originario o di ritorno) può consolarsi con l'idea che l'onnipotenza è nelle mani di un antropoide, di un essere che gli somiglia; e chiunque può in pratica identificarsi con l'immagine di questo eroe o semidio.²⁴

Per quanto rappresentato nel mondo del *cartoon* come un essere divinamente onnipotente, Superman si trova nel nostro mondo reale

al servizio di quei tecnocrati che gli hanno *affidato il compito di dissimulare la detronizzazione dell'uomo, l'assunzione a soggetto della tecnica e gli immensi interessi connessi a questi due eventi*. Superman è stato creato su commissione di questi interessati, è la loro creatura, per quanto debba la sua reputazione a un disegnatore;²⁵ ma questi era il loro *pittore di corte*. E poiché poi i committenti vogliono che Superman venga accolto dai milioni che vivono come schiavi del mondo tecnico, come *tecnica diventata* (o forse «rimasta») *uomo*, e auspicano che riesca loro l'identificazione con lui, fin da principio lo sgravano di quel carattere negativo, antipatico e funesto che costituisce un tratto essenziale dell'odierna scienza naturale e delle invenzioni tecnologiche: il *carattere ancipite*,²⁶ vale a dire la predisposizione a essere impiegato per fini sia buoni che cattivi. Di questa macchia Superman è privo, fin dalla «nascita» si presenta come una *creatura esclusivamente morale*: con i suoi mezzi fantastici (che sono, poiché la tecnica stessa è diventata fantastica, mezzi effettivi) egli persegue sempre soltanto la vittoria sul male e il trionfo del bene, dove le sue rappresentazioni del bene e del male corrispondono ai più stereotipi ideali borghesi della *middle class*. In un certo senso egli non è soltanto un secondo Prometeo, ma anche un secondo arcangelo Michele.

Per quanto questo incrocio di eroe e piccolo borghese potesse aver luogo soltanto negli Stati Uniti, il suo prodotto trova seguaci là dove esistano la tecnica e la competizione per la tecnica, vale a dire ovunque.²⁷ Durante la mia visita a Hiroshima, vent'anni fa, nulla mi fece inorridire più delle due bambine di sette o otto anni che, sedute su una panca in vista del famoso punto in cui era caduta la bomba, commentavano cinguettando entusiaste un fascicolo di Superman, cancellando così persino in quel luogo il ricordo della distruzione.

II. *L'imperativo categorico di oggi*

Ma torniamo alla questione che abbiamo ancora una volta trascurato nel corso di quest'ultimo excursus: in che senso noi oggi siamo ancora storici? Avevamo già fuggacemente anticipato la risposta, che suonava: siamo soltanto più «costorici». Originariamente avevamo introdotto questa categoria per fornire una risposta alla nostra domanda sulla storicità o astoricità del proletariato; ma nel frattempo il prole-

tariato ha perso il monopolio di questa umiliante solo-costoricità. Perché «*costorici*» siamo ormai tutti, a qualunque classe apparteniamo; e lo siamo non più in relazione alla storia di un'altra classe ma in relazione a un'altra classe di storia: vale a dire in relazione alla *storia dell'attuale soggetto storico: la tecnica*. In effetti il nostro ruolo storico nei confronti dello sviluppo della tecnica non si differenzia da quello che è stato il ruolo del proletariato nei confronti della storia della classe dominante. Ovvero, con un paragone che forse si avvicina ancor più alla verità: il nostro rapporto nei confronti della tecnica non differisce da quello del singolo lavoratore nei confronti della «sua» macchina: come questi si sottomette al predominio, all'autorità, ai tempi della macchina (incurante del fatto che sono stati dei suoi simili a inventarla e che egli stesso avrebbe potuto progettare o perlomeno partecipare alla sua costruzione), e si sente obbligato a «starle dietro»,²⁸ perché questa lo «precede», così l'umanità, o almeno quella parte di essa che vive nei paesi altamente industrializzati, si sente obbligata a «stare dietro» al livello di volta in volta raggiunto dalla tecnica, perché questo livello la «precede». Se esistesse oggi un imperativo categorico, non riguarderebbe il nostro rapporto nei confronti del prossimo o della comunità o della società, ma il nostro rapporto con lo status attuale o futuro della tecnica. Esso suonerebbe:

«Agisci in modo che la massima della tua azione possa coincidere con quella dell'apparato, di cui sei o sarai parte»,

oppure negativamente:

«Non agire mai in modo che la massima della tua azione contraddica le massime degli apparati di cui sei o sarai parte».

Questi imperativi sono quasi ovunque in vigore, quasi ovunque accettati, anche se, visto che la tecnica ha per principio la discrezione, mai espressamente dichiarati.²⁹

12. Luddismo a rovescio. La ritraduzione

A dire il vero vi sono talvolta eccezioni, situazioni nelle quali l'obbligatorietà dell'apparato non sembra ancora del tutto consolidata. Chiamo queste situazioni «ideologiche», in quanto, tra l'apparato, che appartiene già al presente, e la morale, che risale ancora al pas-

sato, sussiste un dislivello, che corrisponde al famoso dislivello tra la «base» (già attuale) e la «sovrastuttura» (ancora vecchia). Non tarderemo a vedere che gli uomini non possono alla lunga reggere questo dislivello e che pertanto lo «correggono». Ma non anticipiamo.

Mi riferisco al «criterio della doppia morale», che oggi ci accade spesso di osservare. Un esempio classico di ciò l'ha fornito la guerra del Vietnam. Sebbene la superiorità dell'apparato di annientamento, di cui i GIs facevano parte come componenti, fosse fuori discussione, ci si attendeva e si pretendeva da questi, il che era una contraddizione in termini, che restassero ancora in qualche modo fedeli a precedenti postulati di comportamento «pretecnici»; che dunque si comportassero nel loro *agire diretto* ancora diversamente dagli apparati; altrimenti cioè da come avrebbero potuto, anzi dovuto comportarsi *indirettamente*, in quanto squadre di servizio degli apparati in azione. Così, ad esempio, non era lecito ai GIs compiere direttamente con le proprie mani quello che invece era permesso, anzi comandato, ai piloti degli elicotteri con l'ausilio di bombe e napalm: cioè di radere al suolo i villaggi sterminandone le popolazioni.³⁰ Nessuno è in grado di sostenere alla lunga una simile dissociazione, un simile *dislivello tra la morale umana e quella dell'apparato*. Ciò non significa però che gli uomini pretendessero che venisse proibito anche alle macchine di compiere quanto era proibito a loro. Se i GIs si rivoltavano – e penso soprattutto all'incidente, di significato epocale, di My Lai: un *incident* venne sempre definito il massacro –, lo facevano non tanto contro il fatto che agli apparati era permesso più che a loro, ma al contrario contro il fatto che a loro era permesso meno che agli apparati. Volevano essere «alla pari». Per questo causarono un bagno di sangue che sarebbe del tutto falso definire «senza uguali», visto che in realtà rassomiglia proprio a quei bagni di sangue che i loro apparati causavano quotidianamente; e visto che avevano provocato questo massacro unicamente perché desideravano assomigliare ad essi. L'imperativo, cui obbedivano, non suonava:

«*Impedisci alla tua macchina di operare secondo massime che non potrebbero essere quelle della tua azione*»,
ma al contrario:³¹

«*Compi tranquillamente tutto ciò che non contraddice alle massime dell'apparato in cui sei inserito; e pretendi di poter agire così*».

Definisco epocale il massacro di My Lai, partendo dal quale possiamo riconoscere la situazione attuale, perché in esso il rapporto uomo-

macchina ha raggiunto un nuovo stadio qualitativo. Quello che il pilota di Hiroshima aveva provocato, era stato un «massacro indiretto». E ugualmente indirette erano ancora state le azioni criminali degli elicotteri durante la guerra del Vietnam. Invece ciò che è accaduto a My Lai segna un *terzo stadio*, fundamentalmente nuovo, perché qui *l'azione indiretta viene ritradotta di nuovo in «terms of direct action»*. Ritraduzione è in effetti il concetto-chiave, senza il quale ciò che è accaduto a My Lai resta inesplicabile.

Possiamo chiarire lo stadio che il rapporto uomo-macchina ha qui raggiunto comparandolo a quella fase rappresentata dal luddismo del secolo scorso. Mentre i luddisti erano insorti contro il mondo delle macchine come mondo superiore con il quale entravano in concorrenza, gli sterminatori di My Lai hanno accettato la sua esistenza come legittima, anzi come ovvio criterio di misura, proprio come noi tutti accettiamo come ovvio il mondo delle macchine semplicemente sulla base della sua potenza e indispensabilità. Del resto non siamo più in grado di augurarci o anche solo d'immaginare un mondo privo di macchine, come ancora avevano potuto fare i luddisti del secolo scorso. Chi combattesse contro le macchine (naturalmente solo verbalmente, giacché in pratica ciò è diventato da tempo inattuabile), contraddirebbe in tal modo la sua stessa esistenza quotidiana e combatterebbe se stesso. No, ciò contro cui i GIs di My Lai si rivoltarono era il fatto che non erano nella stessa misura riconosciuti loro, che in definitiva appartenevano pure all'apparato, quei diritti che a questo erano attribuiti. *Essi non miravano alla rovina delle macchine, bensì a diventare «sicut machinae»*; aspiravano a poter fare ciò che queste facevano. E se qualcosa moralmente li indignava, ciò era il fatto che venivano ancora imposti o riconosciuti loro dei tabù umani, dunque una morale. Essi non volevano sopravvivere come uomini all'auspicata distruzione delle macchine, ma al contrario come parti delle macchine all'auspicata e persino invocata distruzione del mondo umano. Se la mia tesi che l'uomo è antiquato deve avere in qualche modo un senso, allora in questo caso: precisamente come definizione dell'attitudine negativa dell'uomo nei confronti del suo essere-umano.

Cinque gruppi hanno avuto in un modo o nell'altro a che fare con l'incidente di My Lai: l'unità che effettuò il massacro; i superiori che impartirono gli ordini; le persone che si occuparono del processo; la

stampa, che sul caso pubblicò milioni di parole; e infine l'imputato principale, il sottotenente Calley,³² il quale ha cercato di dare ragione del suo comportamento non solo mediante le deposizioni al processo ma anche in un'autobiografia (sia pure *ghostwritten*). Fra tutti costoro non c'è però stato uno solo che abbia compreso e men che mai tradotto in parole l'elemento di fondo dell'avvenimento, ciò che abbiamo definito «ritraduzione». Il che è comunque ben comprensibile. E non solo perché all'umanità dominata dalla tecnica riesce straordinariamente difficile acquisire consapevolezza della sua modalità d'esistenza: queste inibizioni sono incomparabilmente più profonde e diffuse di tutte le inibizioni trattate ed etichettate dalla psicoanalisi; bensì anche perché – e questo tabù è la causa effettiva dell'inibizione – a nessuno dovrebbe essere consentito di comprendere o addirittura tradurre in parole questa sua modalità di esistenza, equivalendo ogni comprensione, per non dire ogni esplicita formulazione, a una critica di fondo della tecnica, che naturalmente si vorrebbe interdire.

Comunque sia, nelle settimane del processo non affiorò neppure una volta, come movente dell'azione, il sospetto che coloro che erano implicati nel massacro avessero desiderato, proprio come milioni di loro contemporanei, di essere *sicut machinae*. Solo grazie al nostro concetto di «ritraduzione» il caso My Lai acquista significato concettuale e storico, rendendo evidente come il *sottotenente Calley rappresenti l'attuale rapporto tra tecnica e morale con la stessa esemplarità con cui trentacinque anni fa Eichmann e Eatherly hanno rappresentato la situazione di allora*.

Proviamo a riassumere il caso: i Calley erano stati testimoni quotidiani di come componenti della macchina bellica, e cioè gli elicotteri, trasformassero in un inferno di fuoco, bombardandoli con il napalm, interi villaggi insieme alle loro popolazioni. A queste componenti dell'apparato veniva dunque consentita, anzi comandata, la liquidazione della popolazione civile. Ora agli occhi dei GIs, che in definitiva avevano diritto a considerarsi parimenti parti della macchina bellica, doveva risultare non solo inconcepibile ma offensivo e ingiusto non poter compiere le stesse azioni: che cioè la liquidazione indiretta fosse permessa e comandata, quella diretta invece proibita. Essi non potevano tollerare l'iniquità di questo scarto tra l'azione indiretta e quella diretta. Così si lasciarono andare all'azione diretta

e fecero fuoco *indiscriminately* (questo secondo le notizie ufficiali, come se fosse lecito uccidere *discriminately*) contro donne, vecchi e bambini – ad ogni modo non diversamente dai loro modelli, gli apparati bellici – e forse provarono nel corso di questa selvaggia carneficina persino la soddisfazione di potersi finalmente sentire «adulti», dopo essere stati tenuti fino ad allora sotto tutela. Certo è però che in questo modo non raggiungevano ancora i loro modelli: tant'è che, a cose fatte, erano così affaticati per il massacro da avvertire, a differenza delle macchine della morte, l'indifferibile bisogno di sedersi sul luogo della loro opera, vale a dire in mezzo ai corpi dilaniati delle loro vittime, per rifocillarsi con le razioni del *lunch* che portavano con sé.

13. *Taylorismo come principio politico*

Ma questo divario tra macchina e uomo che abbiamo esemplificato in riferimento al caso My Lai resta comunque una eccezione. Di norma vale incondizionatamente il postulato dell'allineamento con il livello raggiunto dalla tecnica, la cui storia è diventata senz'altro *la* storia. Proprio oggi che la discussione sulla costruzione o meno dei reattori nucleari ha raggiunto il suo culmine, ciò è diventato particolarmente evidente. Coloro che, come Robert Jungk e me, non si lasciano intimidire dall'«imperativo» che si presume immanente a ogni stadio di sviluppo della tecnica, e con decisione rifiutano – perché anche questo viene universalmente preteso come ovvio – di riconoscere già oggi come obbligatorio il livello non ancora raggiunto (e probabilmente mai raggiungibile) della tecnica di domani, vengono biasimati dall'industria e dai politici suoi faccendieri come «ribelli» o scherniti come «mal sincronizzati» (secondo l'espressione di un recensore del mio libro *Endzeit und Zeitenende*),³³ come potrebbe essere biasimato quale ribelle o schernito o addirittura licenziato un lavoratore che – cosa che in pratica non succede mai – si rifiutasse o si dimostrasse incapace di obbedire a «Taylor», tenendo il passo con il ritmo della «sua» catena di montaggio. Penso qui soprattutto al problema, finora assolutamente insoluto, dei *depositi di scorie atomiche*, che potremmo risolvere solo se fossimo in condizione di fare previsioni geodetiche sugli eventi dei prossimi millenni; e al fatto che l'industria e i politici

suoi faccendieri, facendosi belli non già della loro reputazione ma di quella degli scienziati, con un'ottusità degna di miglior causa spacciano i problemi come «domani ovviamente risolti» – cito le parole di un cancelliere oggi in carica –, dal momento che «nella storia dell'umanità non è mai sorto un solo problema tecnico che non abbia al tempo stesso trovato la sua soluzione». Così vengono motivati e legittimati – solitamente tenendo d'occhio il successo politico del giorno e gli interessi di partito – i loro irresponsabili provvedimenti rinviando a soluzioni di futuri inventori o a soluzioni che non verranno mai trovate. E a che cosa conduce tutto questo? Niente meno che all'*adeguamento a un futuro che presumibilmente non verrà mai*. «Si deve essere disponibili», concludeva non a caso il discorso dell'uomo politico appena menzionato.

E questa è cosa che non ha precedenti. Infatti in ogni adeguamento che fino a oggi ci aveva coinvolti come vittime o come osservatori, si era sempre trattato di adeguarsi a situazioni presenti, tutt'al più a situazioni future già pianificate; e sempre di qualcosa che era stato imposto o ottenuto con la forza da un'autorità, di cui *si era alla mercé* come suddito o come cliente. Qui però non si tratta né dell'una cosa né dell'altra. Coloro che argomentano come il nostro illustre uomo di Stato si adeguano a un *futuro* (immaginario); e autoadeguandosi, non si può dire che siano alla mercé di un'istanza che dispone di loro, a meno che non si voglia affermare che è la tecnica a costringerli ad adeguarsi a una situazione tecnica futura o immaginaria.

Anche qui s'impone nuovamente il confronto con un processo lavorativo. Perché questa rincorsa del tempo, che abbiamo appena delineato, assomiglia in un certo senso alla rincorsa del lavoratore alla catena di montaggio. Gli attuali uomini di Stato lavorano come dannati per poter tenere dietro alla catena della storia della tecnica. E non è affatto un'esagerazione se si afferma che il *taylorismo*, che in origine era stato soltanto una forma specifica e particolarmente vantaggiosa di lavoro industriale, ora è *diventato il principio della storia*. Gli uomini di Stato riconoscono come vincolante il ritmo rispettivo della «catena storica» non altrimenti dei lavoratori operanti alla vera e propria catena di montaggio. Se hanno paura, non certo delle conseguenze imprevedibili delle loro azioni (ad esempio quelle della costruzione di reattori atomici) o dell'eventuale estinzione del genere umano (mediante guerre atomiche o inquinamento ambientale), queste paure, essendo la loro fantasia

incapace di operare come l'attuale realtà esige, e come dunque sarebbe realistico, le considerano «esagerate»: una espressione con la quale un celebre recensore ha cercato di squalificare me e la mia rappresentazione della prossima guerra mondiale. No, se sono capaci di paura, allora hanno soltanto *paura di «restare storicamente indietro»*, se non addirittura di essere esclusi dalla fabbrica del mondo e dal novero di coloro che contano, che cioè sono capaci di sostenere la concorrenza. E in effetti innumerevoli politici odierni – soltanto ieri il cancelliere Kreisky – hanno fatto ricorso a questo argomento per accelerare la costruzione delle centrali atomiche. L'idea di non poter eventualmente tenere il passo, rimanendo arretrati, scandalizza questi politici o l'economia che sta e preme dietro di loro (al servizio della quale silenziosamente ma inevitabilmente si trovano anche quei politici socialisti che non vogliono o non possono sentir dire di esserne i portavoce); ripeto, l'idea di poter rimanere indietro colma questi politici di un così profondo orrore che la bollano come «amorale» e, a seconda del colore politico, come «asociale» oppure «antinazionale». In positivo: essi considerano vincolanti e persino confortanti i ritmi e gli effetti dello sviluppo tecnico, per quanto questi siano ormai divenuti da tempo insostenibili, e gli eventuali effetti da tempo ormai inimmaginabili. E come loro siamo naturalmente noi tutti: al pari dei governanti anche i governati, diventati fiancheggiatori ed epigoni dell'attuale tecnica (e talvolta persino precursori di una avvenire). Con la lingua penzolini la inseguiamo, e perseveriamo in questa rincorsa persino quando incominciamo a intuire che essa non solo è diventata il nostro destino ma anche la nostra fine. Ma ci ostiniamo a ignorarlo proseguendo il nostro affannoso inseguimento. Trascinati dalla nostra paura di restare ultimi, arriveremo al punto di essere gli ultimi: così che da ultimo di noi tutti non resterà proprio niente.

14. *Siamo tutti proletari*

Con la precedente formulazione, che davvero non vuole essere un gioco di parole, avrei voluto concludere l'argomentazione. Ma la cosa richiede ancora un'ultima riflessione. E cioè che noi tutti, indifferentemente se datori di lavoro o lavoratori, se *morituri* dell'Est o dell'Ovest, durante l'arco di tempo che ci può essere ancora concesso,

condurremo, e anzi stiamo già conducendo, una *vita eteronoma*; e che pertanto – mi rendo conto di quanto profondamente il senso del concetto venga modificato da questa nuova utilizzazione – *diventeremo*, o più esattamente *siamo già diventati, tutti proletari*. A confronto della nuova contrapposizione tecnica-umanità, che fino a oggi (fatta eccezione per le prime ancora inadeguate avvisaglie del movimento ecologista e antinucleare) non ha condotto ad alcuna lotta, men che mai a una «lotta di classe» (sia pure in un senso nuovo), *la lotta di classe in senso tradizionale è ora diventata irrilevante*. È molto improbabile che, per domare il comune nemico, noi neoproletari arriveremo mai a unirci: e ciò tanto più in quanto, non importa se abitatori di «baracche» o di «palazzi», *siamo già uniti*: perché insieme e alla cieca già corriamo incontro alla comune pace dei sepolcri.

15. *Attraverso la tecnica diventiamo astorici. L'immagine di Benjamin*

Ma torniamo alla trasformazione dell'uomo ad opera della tecnica. Per suo tramite l'umanità entra, come si è detto, non solo in un nuovo periodo storico, bensì in una situazione che può essere definita soltanto nei termini di una *rinnovata astoricità di ritorno*. Infatti ogni nuovo anno, anzi ogni nuovo giorno, siamo messi a confronto con un «mondo nuovo»; l'umanità ormai si spinge o, più esattamente, si trascina avanti, giorno per giorno, senza neppure volgere uno «sguardo all'indietro» (vuoi con rabbia vuoi con nostalgia), a differenza dell'«angelo» di Klee, assunto da Benjamin come figura simbolica, il quale invece volge all'indietro il capo (sebbene trascinato in avanti dall'uragano della storia che gli si è impigliato nelle ali). In realtà l'umanità attuale guarda altrettanto poco indietro che avanti: durante il suo volo tempestoso i suoi occhi restano chiusi, tutt'al più fissi sull'istante presente.

Ma persino l'affermazione che, da quando la tecnica dispone di noi, viviamo senza storia, resta ancora inadeguata. La piena verità è piuttosto che *la nostra storia si è tramutata in una ininterrotta storia della cancellazione istantanea del presente*, vale a dire in una storia che non diventa mai consapevole di sé, dunque non può mai essere dimenticata, e quindi non è propriamente «storia» ma solo una *inosservata successione*. Il che però significa – e così ritorno all'idea dalla quale

ho preso le mosse in questo saggio – che è privo di senso pretendere dall'uomo attuale, e persino dall'attuale proletario, al quale in fondo le cose «vanno così bene», che egli, al fine di riconoscere di non essere più un proletario, confronti il suo attuale tipo di vita con quello dei suoi avi. Nonostante la gran mole di letteratura storica (che soltanto la borghesia legge), egli non fa, non *può* fare, il paragone. Chi solleccasse direttamente dai lavoratori questo paragone, incontrerebbe scarsa disponibilità e totale incomprensione: essi non guardano al loro passato. E se si prescinde da qualche chiesa o ponte (e non ogni città è antica come Praga, e anche la vista di Praga non fornisce alcuna idea della vita passata), niente oggi li richiama ancora al «loro» mondo di un tempo o a quello degli avi. Il loro passato non è più affatto loro. Disorientati dall'imponenza, rapidità e clamore delle trasformazioni storiche, essi hanno smarrito non solo il desiderio ma anche la capacità di ricordare. La cosiddetta «ondata nostalgica», vale a dire la produzione di massa di memorie artificiali, dimostra soltanto che il ricordare «di per sé» non funziona più. Il problema della mancata resa dei conti con il passato è molto più profondo di quanto siamo soliti riconoscere, perché l'esistenza di contenuti che devono essere rimossi costituisce pur sempre l'eccezione. Chi parla di «rimozione» sottintende già sempre che il vissuto preme dal sotterraneo dell'inconscio verso i piani alti della coscienza. Ma non è più questo il caso. Dove non rimangono che spaccati istantanei del presente, senza profondità e senza spessore, non c'è più il bisogno di stipare nulla nel sotterraneo.

In breve: noi uomini siamo tornati a essere quello che eravamo sempre stati, fino all'intermezzo che si è protratto soltanto per alcuni miserevoli millenni: *esseri astorici*.

1. *La categoria del «moderno» è antiquata. Tutti, oggi, sono moderni*

Chi, arrivando dal rutilante mondo capitalistico dell'esibizione e della pubblicità, capitasse nelle strade di un paese socialista, foss'anche quelle del centro commerciale – il passaggio dallo Zoo di Berlino alla Friedrichstrasse è esemplare – non solo crederà di essere approdato su di un altro continente ma anche in un'epoca diversa. No, non nel futuro, bensì nel *passato*. È una impressione che nasce dal ritrovarsi spostati nel tempo, in un mondo che come quello di ieri l'altro dei nostri avi, al confronto meno fasullo, *non è fatto di immagini stimolo*, ma ancora genuinamente di oggetti che «appaiono come sono». ¹ Questa sensazione di spostamento all'indietro appare ancor più paradossale per l'immagine di sé, propalata milioni di volte, dei paesi socialisti convinti di essere di gran lunga più avanzati, più «progrediti» degli altri paesi. In ogni caso, *l'essere progrediti non coincide con l'essere moderni*. Di fatto, dopo l'esplosione di modernità dei primi anni venti, da mezzo secolo l'Est ha accantonato la categoria della «modernità», e ciò per diversi motivi. ² Innanzi tutto la categoria del «moderno» poteva svilupparsi solo nel mondo capitalistico e solo in questo acquisire efficacia. Ciò diventa evidente se osserviamo questa categoria in rapporto alla «moda» (sempre moderna). Poiché è nell'interesse della produzione che la moda elimini il maggior numero possibile di prodotti, essa è costretta a creare *novità* inedite il più spesso possibile. Il prodotto P che all'inizio, per la sua novità, era risultato seducente e pertanto «moderno» durante la prima sfilata di moda;

e di conseguenza (in quanto nel mondo occidentale ogni persona *ha* il suo vestito) veniva acquistato solo da una élite che può permettersi il superfluo, volendo e riuscendo in questo modo a legittimarsi come élite; questo prodotto P diventa per mezzo della pubblicità – questo è il primo rovesciamento dialettico –, in quanto nessuno vuole essere escluso dall'élite, un cosiddetto «must», *qualcosa che nessuno può permettersi di non avere: una moda per tutti*. Nel momento in cui ogni uomo (e ogni donna) possiede il prodotto e raggiunge la fase dell'appagamento, interviene il secondo rovesciamento dialettico: il produttore non produce soltanto il bisogno ma, aspetto meno noto, anche il suo *appagamento*. Non esiste solo una industria pubblicitaria ma anche una *industria della dissuasione*. L'universo della clientela viene convinto che «quei vestiti (*old stuff*) non si possono più mettere»,¹ e poiché gli antesignani della moda vengono in questo modo privati del privilegio della differenziazione grazie al prodotto P, vengono persuasi della necessità di qualcosa di nuovo, anzi il loro bisogno di novità è reale. Il produttore, per giungere a questo momento, in cui le fasi di P₁ e P₂ si sovrappongono, e assicurare così la continuità del processo produttivo, ha agito con metodo già quando P era di moda ed era da lui prodotto e venduto. Mentre sta pubblicizzando P₁ già crea P₂ che ha il compito di sostituire P₁: quando sarà il turno di P₂, questi ripeterà la stessa vita del suo predecessore; anche per lui si creerà un'aspettativa generale, verrà universalmente imposto e, una volta raggiunta la fase dell'appagamento, cadrà vittima dell'uggia suscitata dal suo produttore cedendo il posto a un prodotto della terza generazione.

Ciò che vale per l'abbigliamento è valido, *mutatis mutandis*, per tutti i prodotti, per gli impianti stereo, per le automobili, per le mitragliatrici, per i carri armati e per le bombe al napalm. Anche queste ultime rapidamente diventano (sono rese) obsolete e vengono rimpiazzate da modelli di nuova generazione. *Questo avvicendamento infinito di nuovi prodotti è la storia di oggi*, cui è proprio un «prestissimo» sinora mai esperito (come si è sovente osservato ma senza un giudizio storico-filosofico). Devo però aggiungere – riallacciandomi in questo modo alla differenza, ricordata poc'anzi, tra l'apparire proprio del mondo capitalistico e quello del mondo non capitalistico – che queste riflessioni storico-filosofiche sono applicabili unicamente al mondo capitalistico. Sostenere che nel periodo precapitalistico «il fluire del

tempo fosse più lento» rispetto ad oggi e che quindi l'avvicendamento fosse più graduale sarebbe un'ovvietà. Comunque anche in un paese altamente industrializzato come l'Unione Sovietica, nonostante la nota, famigerata pretesa di aumentare il ritmo e la norma di produzione, il ritmo storico è più lento che da noi. L'attività febbrile tipica del capitalismo, che scaturisce dall'esigenza di produrre ogni giorno, in regime di concorrenza, non solo un maggior numero di prodotti ma anche prodotti nuovi, è assente nei paesi socialisti in quanto non necessaria, a meno che questi paesi non temano di perdere la competizione con i paesi capitalistici nel campo degli armamenti. La categoria del *ritmo della storia* non può essere considerata in modo sufficientemente approfondito, in quanto le filosofie della storia e del tempo rimangono inutili fintanto che non ci forniscono alcun dato sul sistema economico di cui analizzano il «tempo» e finché non ci rivelano qualcosa sul ritmo del tempo analizzato. Il *tempo storico* non è una categoria «esistenziale» così come non è una «forma della contemplazione». Si tratta piuttosto di *una forma della produzione, dell'avvicendamento produttivo e del consumo*.

Il secondo motivo per il quale la categoria del «moderno» scompare nei paesi socialisti (oppure, se prima non esisteva non si manifesta per niente), consiste nel fatto che «moderno» (almeno nel linguaggio dei contemporanei) è un *termine connotativo*, in quanto l'essere moderni era proprio di una *élite* (sovente di una bohème eccentrica che si auto-identificava come élite) che venne odiata e perseguitata dai «non-moderni», con un rancore spinto fino all'istigazione al pogrom.⁴ Il termine «moderno» entrò sì nel vocabolario popolare soprattutto per definire l'abbigliamento, le automobili, i frigoriferi, non però per definire la propria esistenza storica o come denominazione dell'epoca («il moderno»). È evidente come questo momento élitario e pertanto anti-uguagliario (poco importa se aristocratico, della bohème o dell'intelligencija) che dipendeva dalla categoria del «moderno» non abbia potuto essere utilizzato come ideale esistenziale né dal socialismo, né dal nazionalsocialismo.⁵ Questo ideale è però altrettanto inaccettabile e inutilizzabile dalle società di massa occidentali né socialiste né fasciste, a meno che non si sostenga che nella odierna società massificata *nessuno possa essere non moderno*. Uno slogan pubblicitario ame-

ricano afferma: «You can't help being up to date». In realtà oggi-giorno per essere non moderni bisogna disporre di una quantità enorme di resistenza in quanto ogni individuo, essendo un consumatore coatto, automaticamente prende parte agli «ultimissimi acquisti», e poiché ognuno è stato allevato alla *planned obsolescence*, si rifiuta di «lasciarsi offrire» le cose di ieri (si presti attenzione al doppio significato di quest'espressione che insieme esprime l'offrire e il pretendere). Ormai non si può più sostenere che l'essere moderni rappresenti un segno di distinzione o un privilegio, che esistano ancora dei «suggerimenti per pochi». Non mi sto riferendo solo ai *blue jeans*, ai più recenti successi di musica leggera o ai mangianastri che ci portano a casa servendosi della tecnica più raffinata e più «attuale» quanto di più mediocre e «datato» esista, ma anche ai «valori culturali» (come così rozzamente vengono definiti), a quei prodotti che a inizio secolo, quando la categoria del «moderno» era ancora moderna, occupavano in quanto «moderni» il primo posto: mi riferisco alle *opere d'arte*. Oggi, non esiste chi *non* riconoscerebbe l'avanguardia contemporanea riprodotta in milioni di copie e di conseguenza consumata. È *in*. Viceversa chi oggi si esclude dall'attualità viene considerato anticonformista e bizzarro. Il non possedere i *musts* più attuali rende oggi appariscenti e sospetti, al pari di una volta quando chi anticipava il moderno dava nell'occhio come *dandy* e si rendeva sospetto. Da anni vengo accusato di arroganza e di «scarsa apertura democratica» perché non posseggo la televisione in quanto non ho il tempo di guardarla.

Occorre poi aggiungere, per quanto possa sembrare paradossale, che oggi tutti devono essere *up to date sui capolavori del passato*. È vietato pulirsi i denti senza l'*Incompiuta*, è vietato usare l'aspirapolvere senza il *Liebestod*. Non è escluso che in questo modo un chicco di grano possa casualmente andare a posarsi su di un terreno fertile: è una speranza; in ogni caso, non è certo nelle intenzioni né dei produttori né dei consumatori. Ciò che li colpisce – ecco perché amano così appassionatamente i «valori culturali del passato» – è la possibilità di poterli sfruttare gratuitamente: questa è la scoperta che hanno fatto da circa mezzo secolo. Non sono costretti a pagare a Telemann o a Vivaldi alcuna percentuale, il passato culturale è a buon prezzo, una miniera d'oro *à discrétion*. Per quanto

riguarda le casalinghe che usano l'aspirapolvere, a loro importa che *qualcosa* esca dal tubo acustico, non *che cosa*. Questi sono i motivi per cui anche il passato diventa «moderno».

2. *Quanto c'è oggi di più moderno: il passato artificiale rende moderni*

Anche così la dialettica dell'attuale situazione storica non è comunque ancora esaurita. Per quanto possa sembrare paradossale, oggi, soprattutto negli Stati Uniti, viene considerato moderno colui che (diversamente dal *man in the street* che vive essenzialmente l'oggi) può esibire o millantare un *rapporto con il passato*, una sorta di ceppo genealogico: lo pseudoaristocratico, che si circonda di pezzi rusticani (evocando l'associazione «nobiltà di campagna») o di oggetti *continental* (indici di cultura). «Cadaveri della storia» li ha una volta definiti – assai a torto – Brecht. Questi cadaveri, infatti, non solo non si decompongono, ma al contrario, più invecchiano, più assumono un profumo gradevole, trasformandosi di anno in anno in beni sempre più pregiati, sorte riservata una volta solo ai vini e ai violini; e sono ancor più preziosi, in quanto tutti sanno che non solo sono costati parecchi quattrini ma anche che in caso di vendita possono rendere molto di più del prezzo d'acquisto; o meglio ancora, *potrebbero* rendere, in quanto è considerato segno di particolare prestigio se una persona, nonostante che il suo oggetto aumenti quotidianamente di valore, *non* lo mette in vendita, non *ha bisogno* di farlo. Coloro che trattano questi oggetti, gli antiquari (diversamente dai loro progenitori che commerciavano di paese in paese abiti usati), sono di fatto riusciti a convincere i loro contemporanei, soprattutto quelli dei paesi «poveri di storia» come l'America, che tutto quello che è stato conservato del passato sia in un certo qual modo nobilitato dagli anni e perciò un oggetto artistico; e che il valore di questi oggetti usati sia di gran lunga superiore a quello di oggetti più recenti e assai più funzionali, trattandosi appunto di un valore legato al prestigio.

Sovente gli oggetti usati nel passato vengono riconvertiti e integrati nella vita di tutti i giorni, in quanto non tutti i possessori, soprattutto nei paesi con tradizioni utilitaristiche, hanno imparato a vedere nell'inutilizzabilità di un oggetto una virtù, e nel kantiano «piacere disinteressato» una caratteristica pregevole e distintiva. Una volta mi

è capitato di vedere a Hollywood un arredo ecclesiastico che non era stato semplicemente convertito in un oggetto artistico – il proprietario si sarebbe vergognato di un pezzo tanto inutile – ma in un mobile bar dotato di illuminazione elettrica. Comunque questi oggetti estetici non vengono mai semplicemente «guardati», il più delle volte invece il «piacere artistico» del proprietario consiste nel poterli *esibire*. Possedere oggetti antichi, il cui aspetto sia prova di *roots*, di eredità e non di acquisto, conferisce un attestato élitario, il proprietario viene considerato «moderno», non in quanto egli appartenerrebbe all'*avanguardia* ma per il suo potersi atteggiare a *postavanguardista*.

Indubbiamente, anche in questo modo, non abbiamo raggiunto l'ultima fase del processo dialettico. In quanto tutti desiderano fare parte dell'élite – questo rovesciamento della moda di élite in moda di massa è stato descritto precedentemente –, e quindi da molti anni è impossibile far fronte alla domanda di oggetti «autentici», ha fatto la sua comparsa una *industria dell'antico*, che va a colmare la lacuna del mercato con oggetti che sembrano assai più antichi e di gran lunga più autentici di quelli veramente antichi e autenticamente autentici. In realtà si può affermare che questi oggetti fittizi sono i veri rappresentanti della nostra epoca. Poiché gli oggetti di oggi sono migliori di quelli del passato, anche i moderni oggetti antichi risultano migliori di quelli antichi-antichi. Nessun invitato a un party si aspetterebbe che l'inservibile ruota dell'arcolaio, vista nel *living room* della padrona di casa, fosse veramente autentica, al contrario, più di trent'anni fa in California, a un party del genere, ho potuto constatare personalmente come la padrona di casa, la quale sosteneva che il suo vecchio arcolaio era veramente «antico-antico», venisse considerata una originale, rendendosi oltremodo antipatica.

Non vorrei concludere questo paragrafo senza raccontare una esperienza simile, anch'essa californiana; trentacinque anni fa, mi capitò di vedere nell'*art room*, dotata di aria condizionata, di una *would be* star hollywoodiana, una ruota di diligenza dell'Arizona (il *sentimental value* di questi carri nasce dal ruolo svolto nei cosiddetti «westerns») che pendeva dal plafond (essa stessa non avrebbe saputo dire se autentica o meno); una ruota che, come mi spiegò con genuina impudenza la sua proprietaria, era stata acquistata durante una prestigiosa vendita all'asta, e a un prezzo straordinariamente alto, in quanto, come già detto, anticaglia inservibile, in virtù della sua rarità effettiva (o

fasulla), della gratificazione nostalgica, e per il fatto che solo le persone agiate possono permettersi ciò che è inservibile, può raggiungere prezzi incomparabilmente più alti del miglior utensile domestico d'oggi. E intanto la ruota pendeva inutile, all'oscuro della sorte delle migliaia di sorelle (se era stata prodotta in serie) e perplessa sul che fare. Poiché di ruotare insensatamente come il suo pendant, la scultura mobile, ancora poco nota e solo ultimamente connotata come «moderna», e per lei non ancora significativa, non aveva proprio voglia e si stava annoiando mortalmente. Insomma, modernismo e conservatorismo (perlomeno ostentazione di un passato millantato) non solo non si escludono a vicenda ma si completano e ciò rappresenta un modo estremamente singolare della «storicità».

3. Ancora una volta: non-modernità della categoria «moderno»

Ritorniamo alla nostra tesi centrale secondo la quale il concetto di «moderno» sarebbe già arcaico. Il motivo principale di questo diventare non moderno consiste nel fatto che la tecnica è divenuta unico soggetto della storia;⁶ la tecnica che – paradosso solo apparente – può sempre solo essere desolatamente *nuova*, ma non propriamente *moderna*. Di nuovo ciò vale soprattutto per i paesi socialisti dell'Est. I loro manovratori ideologici svalutano ogni definizione occidentale di «moderno» in quanto fatto di gusto, «formalistico», «borghese» «degenerato» e pertanto già superato allo *statu nascendi* e di conseguenza non- o antiprogressista. Le opere fondamentali dell'arte moderna – quelle di Schönberg e di Kafka ne rappresentano innumerevoli altre – vengono accettate solo dopo decenni, quando dunque non sono più «moderne» ma, ormai o solamente, opere del passato, *faits accomplis* che, non rappresentando più, si spera, alcun pericolo virulento (in quanto nel frattempo è comparso un altro «moderno più moderno») non devono più essere contrastate e, d'altra parte, non potrebbero più essere contrastate efficacemente. I proletari o i paesi socialisti non utilizzano più la categoria «moderno» per la comprensione del proprio presente storico e della sua articolazione linguistica; l'espressione «non utilizzano più» è già parzialmente equivoca, in quanto sembra implicare che la categoria – appannaggio solamente della borghesia e della *lumpenbourgeoisie*: la bohème – sia stata da

loro utilizzata nel passato e che il ricordo della parola sia ancora vivo in loro. Nella migliore delle ipotesi era stata da loro coutilizzata. Ecco perché, per quanto possa sembrare interessante, è anche impreciso parlare di un *diventare non moderno della categoria di «modernità»*, in quanto tale formulazione non escluderebbe che altro possa ancora essere moderno e che solo *essa*, la categoria stessa, non sia più moderna. Dunque una moda o un oggetto artistico o un autore possono cessare di essere moderni unicamente all'interno della storia dell'alternarsi delle mode, non però la categoria della «modernità» stessa. Si tratta dunque di un dissolversi di difficile definizione storico-filosofica, che costituisce indubbiamente un avvenimento fondamentale nella *storia delle categorie storiche* o, se vogliamo, nella «*storia della storia*».

4. Modernità e progresso

Ma ritorniamo alla differenza storico-filosofica tra Est e Ovest. Riassumendo possiamo dire che mentre l'Est, indubbiamente inconsapevole di questo passaggio, ha ormai soppresso la categoria del «moderno» e respinge numerosi artisti e opere dell'Occidente in quanto «non progressisti», l'Ovest, da parte sua, proibisce (lo proibiscono perlomeno gli intellettuali progressisti dell'avanguardia responsabili del sistema categoriale usato dalla società), in quanto «non moderni», quei contemporanei che ancor oggi, sia nell'Urss che negli Usa, senza diffidare del termine, riconoscono come valida la categoria del «progresso» e continuano a utilizzarla, creando ancora le loro sculture eroico-naturalistiche e le loro croste per parchi e case del partito. Nel 1965, con sussiego e solennità fui accompagnato nei giardini pubblici di una città della Slesia superiore, davanti a una statua bronzea che raffigurava una giovinetta di circa diciott'anni, naturalmente vestita dalla testa ai piedi, dall'incedere vigoroso e brandente una falce e, mi venne spiegato, nonostante non avessi alcuna voglia di saperne di più, che era l'«allegoria del progresso», come si poteva anche leggere sul piedistallo, probabilmente per coloro che non erano in grado di capirlo subito. Per tre ragioni la statua della giovinetta era oltremodo datata: *primo*, perché anche se fosse stata scolpita da Begas non aveva raggiunto neppur lontanamente la modernità della

sua antenata, la statua di Meunier; *secondo*, perché condannata a essere allegoria di qualcosa; *terzo*, perché (fra l'altro munita di un attrezzo del tutto antiquato e non rappresentativo di una zona carbonifera) era costretta a simboleggiare una categoria antiquata; aspetti questi che il mio mentore, totalmente privo di onestà intellettuale, non sospettò minimamente, non afferrando il mio «disgraziata» sospirato con compassione.

1. *Il tabù è antiquato*

Quando asserivo che attraverso la *planned obsolescence* e la possibilità di distruzione indiretta era venuta meno la *cura* per gli oggetti del passato, denunciavo l'antiquatezza di un tipo di rapporto con il mondo. Ogni giorno, infatti, vengono distrutti non solo i nostri strumenti ma anche i nostri atteggiamenti. Ad esempio grazie alla possibilità tecnica del massacro indiretto (Auschwitz e Hiroshima) e grazie alle scene di tortura e morte che ogni giorno i mass media ci forniscono *en masse* nelle case, il tabù dell'orrore dinanzi alla violenza è stato cancellato. Lo stesso succede – tutti gli etnologi sono d'accordo – per il tabù più antico e incessantemente ridefinito, da ultimo cristianamente, quello sessuale. La sua soppressione non è stata solo conseguenza della scoperta della pillola ma anche della diffusione e della vendita pubblica d'immagini, film e gadgets pornografici, per tacere delle esibizioni pubbliche di scene di sesso diffuse dappertutto da una decina di anni. In breve, i produttori di queste merci hanno riconvertito anche il desiderio sessuale in domanda di merci (si sarebbe infatti trattato di uno spreco imperdonabile non utilizzare come merce qualcosa che avrebbe potuto essere utilizzata come tale) e pertanto, *eo ipso*, in qualcosa di positivo. Questo processo iniziò negli Stati Uniti e raggiunse il culmine (da allora mai più abbandonato) durante la guerra del Vietnam: comprensibilmente, in quanto è evidente che a quegli uomini ai quali era concessa, anzi ordinata, l'oscenità quotidiana dell'uccidere e alle famiglie *back home*, alle quali giornalmente senza il minimo ritegno veniva trasmesso lo spettacolo osceno del mas-

sacro..., sarebbe stato impossibile negare e occultare l'oscenità sessuale, al confronto affatto innocente. Certo, tutti sono consapevoli del fatto che il tabù sessuale ha potuto essere totalmente cancellato nel giro di due o tre decenni, all'infuori di un paio di vereconde associazioni femminili; ma nessuno riconosce ciò che questa soppressione rappresenta in realtà, e cioè *una delle principali rivoluzioni epocali nella storia culturale dell'umanità*.¹

È quasi superfluo spiegare che la classe dominante è così interessata all'affrancamento da questo tabù, o meglio alla sua demolizione, perché in questo modo s'impadronisce dell'inviolabilità dell'unico tabù che veramente la interessa, quello della proprietà, sempre che qui si possa parlare di «entrare in possesso». Poiché laddove si perfeziona la demolizione del tabù sessuale nella forma di vendita di merci, i clienti comperano nella misura in cui desiderano obbedire all'offerta, mentre per produttori e commercianti di oggetti, l'affrancamento dal tabù, con cui entrano in possesso del non-affrancamento dal tabù proprietario, è anche *fonte di profitto*. Il capitalismo, comunque, grazie alla liberazione e alla produzione sistematiche di eccitamento sessuale, depotenzia i possibili stimoli politici e di presa di coscienza morale e politica. *Al pari di una volta quando si consigliava l'attività fisica in quanto antisessuale, così oggi viene consigliata l'attività sessuale in quanto antimorale e antipolitica*. Non posso dimenticare come a New York, appena una settimana dopo la distruzione di Hiroshima, un teatro di varietà tentasse di richiamare l'attenzione dei passanti con le parole: «Sensational An-atomic Bombs! Step Inside!». Con queste cinque parole veniva annullato, dopo la cancellazione della città, anche l'evidenza della sua cancellazione. *La soppressione del tabù che una volta – molto tempo fa – fu rivoluzionaria, è divenuta, perlomeno anche, una procedura controrivoluzionaria*.

2. Il mondo sirenico

Questo processo di sessualizzazione non rappresenta soltanto un fenomeno particolare all'interno del nostro mondo, ma è diventato piuttosto una sua caratteristica fondamentale, essendo il nostro un mondo che *fa pubblicità*, e utilizza a questo scopo tutto quello che

possiede efficacia pubblicitaria. Considerando però che nulla di ciò che ci circonda è efficace pubblicitariamente quanto la sollecitazione sessuale, il mondo non si presenta più come «se stesso», ma come «sirenico». Chi passeggia nei centri commerciali delle metropoli, non si muove più tra facciate di stabili ma è circondato da labbra, seni e cosce alte metri, adibiti a mezzi pubblicitari per prodotti di ogni tipo e anche, o soprattutto, per merci che con il sesso non c'entrano per nulla, come ad esempio i pneumatici invernali. Ho visto recentemente a Parigi una pubblicità del genere, dove essi ostentavano, pettoruti, la loro qualità o, per meglio dire, si qualificavano servendosi di seni. Per quanto possa sembrare paradossale, il nostro mondo è «paludato di nudità», nudità che copre così perfettamente il mondo reale da *degradarlo a supporto pubblicitario*. È possibile, anzi siamo costretti a dire, che il *mondo capitalistico* «non appare più così com'è», che il suo «aspetto autentico» (se ne esiste uno) è antiquato.

Mentre nel mio breve saggio sull'apparenza (pp. 27-29), ho messo in evidenza come gli apparecchi cerchino di apparire *meno di quanto siano*, se non addirittura *inesistenti*, in questo caso invece evidenzio come il mondo delle merci cerchi, ostentando le proprie sembianze, di apparire *più di quanto sia*, di assumere addirittura le sembianze spettacolari d'immaginifica «parvenza che si mostra» del mondo destinato al consumo. In entrambi i casi esiste una discrepanza tra la cosa e il suo apparire. Nel mondo che ci circonda le cose non vengono percepite allo stesso modo e più precisamente sono suddivisibili in tre gruppi: il gruppo delle cose che sostanzialmente «appaiono come sono»; il gruppo di quelle che «appaiono meno di quanto sono»; e infine il gruppo di quelle che «appaiono più di quanto sono». Il termine «parvenza che si mostra», coniato da Bloch e che in lui definisce l'anticipazione della felicità utopica attraverso l'arte, indica in questo caso la pubblicità che, accecante messaggero, precede la merce.

Gli spazi vuoti non sono tollerati. Come per incanto, nella notte, le recinzioni che circondano gli scavi delle case demolite si ricoprono di manifesti pubblicitari. Persino in una città così conservatrice come Vienna, i tram svolgono la funzione di pubblicità in movimento di mobili e acque minerali; il fatto di potervi viaggiare è in fondo un retaggio del passato. Nel modo più inaspettato il termine «pubblicizzare» riacquista il suo significato sessuale primitivo di corteggiamento. Il *soggetto* del corteggiamento non siamo però *noi*, bensì *le merci* (o

più precisamente i loro produttori) che cercano, gelosi, di accalappiare i clienti e, di conseguenza, devono proporsi come oggetti eccitanti. *Si mettono in fila per acquisirci come compratori*; oppure si propongono giorno e notte sotto forma di gigantesca sfilata di merci; o infine – anche questa metafora è calzante – come un mastodontico mercato di schiavi o di schiave che in alcune città si estende per molti chilometri quadrati. *Non vedere queste sfilate e questi mercati non solo è impossibile perché nella confusione alla Broadway delle metropoli non è consentito «andare a spasso come in un bosco», ma anche e soprattutto perché – ciò fa parte della «gnoseologia dell'epoca industriale» che ancora non è stata scritta – si è verificato un rovesciamento nella passività; voglio dire che non siamo noi a osservare il mondo ma siamo invece osservati dalle merci esposte e dai manifesti pubblicitari*, e senza possibilità di scampo. Tutto ciò avviene in modo tanto più pervasivo e spudorato quanto più artificioso è il bisogno che dev'essere sollecitato. Le immagini di panini, che in ogni caso vanno comperati e consumati, non partecipano al balletto pubblicitario e se sì, eccezionalmente. Sempre presenti, invece, «le merci artificiali» di cui ognuno potrebbe senz'altro fare a meno. E noi, che in quanto cittadini dell'universo capitalistico, cioè come *clienti*, non possiamo evitare di soffermarci su questi mercati (ovunque ci affacciamo è mercato), rappresentiamo una *massa di milioni di voyeurs coatti*, a cui siamo stati ridotti da produttori, proprietari di grandi magazzini e *publicity people*. *Voyeurs* che, attornati e scrutati da immagini alle quali non è possibile sottrarsi, non sono più in grado di guardare oltre, non possono più farlo, non lo desiderano più; una condizione che naturalmente i produttori auspicano temporanea, in quanto ovviamente sperano, anzi questo è il loro obiettivo primario, che noi consideriamo il nostro rapporto visivo soltanto come mezzo allo scopo, sostituendolo il più rapidamente e il più sovente possibile con quello più reale dell'acquisto e del consumo.²

Non è possibile terminare questa esposizione senza sottolineare come questa metamorfosi sirenica del mondo non sarebbe stata in alcun modo possibile senza la scoperta della *luce elettrica*. Senza di essa, alla semplice luce del giorno, le merci e le pubblicità sono per lo più solo «visibili», appaiono quindi soltanto «come sono»; non spiccano nell'oscurità, come succede di notte (o sulle merci della concorrenza, illuminate più debolmente), non sono ancora ineludibili. Al pari dei

loro modelli umani, merci e pubblicità conducono una vita notturna e se Dio non avesse creato la notte, l'industria pubblicitaria sarebbe stata costretta a inventarla e a fabbricarla.

Questa vita notturna non è evidentemente fatta di soli successi. Infatti, la guerra concorrenziale che le merci si fanno l'una con l'altra prosegue nel tentativo di oscurarsi reciprocamente, sotto forma di prodotti illuminati o di pubblicità luminose, creando così un unico generale sfavillio nel quale nessun prodotto riesce più a differenziarsi. *Con il loro sfavillare si spengono l'una con l'altra: rappresentazione perfetta del mondo capitalistico.* Il ruolo dell'elettricità, particolarmente dei fari luminosi, non solo trasforma le merci reali in pezzi da esposizione, ma arriva al punto di trasformare, riducendoli a merce, anche frammenti della realtà: palazzi, addirittura interi quartieri vengono trasformati in merci da esibire ai turisti, e servono a loro volta a pubblicizzare agenzie di viaggio e industria alberghiera. Le piazze illuminate corrispondono ai titoli cubitali dei giornali che invitano alla lettura degli articoli scritti in piccolo. La basilica di San Marco, che sotto le luci si apre in una magnificenza che i suoi architetti non avrebbero mai potuto immaginare, reclamizza se stessa. La chiesa della Salute si distacca dallo scuro sfondo della laguna come un gioiello dal velluto sul quale è adagiato. Ma anche in questi casi il successo è incerto. Gli opuscoli pubblicitari che avevano infatti convinto la clientela lontana a prenotare presso le loro agenzie turistiche una «Venezia autentica», avevano già esibito le chiese illuminate dai riflettori, e ora le basiliche autentiche appaiono ai visitatori come semplici copie tridimensionali delle affascinanti fotografie, riproduzioni alle quali reagiscono annoiati e infastiditi: cosa che naturalmente si rifiutano di riconoscere. Il rimedio che usano per contrastare questa *tristitia post*, consiste nel fotografare comunque le «chiese dell'obbligo», ritrasformandole così in immagini. Con la produzione di queste immagini (in realtà non si può parlare di produzione in quanto la macchina fotografica è in grado di fare automaticamente tutto quello che le si chiede) il cerchio, iniziato con le foto pubblicitarie nell'agenzia di viaggio di fiducia, si chiude.

3. Il non sirenico Est

Provenienti dall'Occidente luccicante, ritorniamo nuovamente a Berlino Est. Non è senza dubbio sorprendente che qui non ci circondino le luci della pubblicità. Quest'ultima, infatti, *diviene superflua* là dove *i clienti pretendono le merci e non le merci i clienti*, dove non esistono concorrenti i cui prodotti o le cui immagini di merci vanno sopraffatti e annullati dai propri. Per questo motivo l'Est socialista appare così orribilmente incolore. Ed eccoci così di nuovo alla soppressione del tabù sessuale. Non essendo necessaria l'universalizzazione dell'eccitamento sessuale, che in Occidente viene utilizzato come mezzo pubblicitario per tutto, anche la soppressione del tabù sessuale in quanto tale nei paesi dell'Est non si è verificata. Questo vale anche per la DDR, aspetto da sottolineare, in quanto è impossibile vietare al suo pubblico televisivo di essere informato di questo processo e di lasciarsi coinvolgere nell'eccitamento. Per quanto questa ipotesi possa sembrare strana – chi cinquant'anni fa avesse osato una prognosi simile sarebbe stato preso per pazzo³ – è indubbio che gli Stati socialisti, nonostante il loro ateismo e la repressione religiosa, hanno custodito la morale sessuale delle religioni monoteistiche, la legge monogamica, e anche il concetto di peccato (per lo meno la cattiva coscienza) assai meglio di quanto abbiano fatto i paesi capitalistici che sono garanti della libertà religiosa. Responsabile di questa *verecordia ufficiale*, diffusa in un terzo del globo, è naturalmente anche il fatto che ogni ortodossia rivoluzionaria tende all'ascetismo, anzi lo prescrive e lo impone, in quanto sospetta che il piacere, per tacere del libertinaggio, sia una straordinaria energia naturale che minaccia *law and order*, una rivoluzione nella rivoluzione, cioè che sia anarchico. Si dice che in Cina sarebbero riusciti – mi esprimo con cautela perché la cosa sembra del tutto incredibile – a interiorizzare così profondamente il senso del pudore sessuale, da spingere la maggior parte degli individui a vivere in modo asessuato fino ai trent'anni. Sembra che sia possibile «corteggiare» solo una volta raggiunta questa età, e a quel punto *non per vendere qualcosa bensì per ottenere qualcosa*: la compagna appunto.

Abbiamo poc'anzi affermato che nei paesi dell'Est le strade ci sembrano antichate e permeate di nostalgia del passato perché, come ai

tempi dei nostri progenitori, posseggono quella «genuinità» che fa sì che «si mostrino come sono» e non si prestino a servire da mero sfondo pubblicitario. Questa «genuinità» che in realtà non consideriamo una qualità, bensì una conseguenza di *force majeure*, l'abbiamo spiegata dicendo che, dove non esiste concorrenza capitalistica ed eccesso della domanda sull'offerta, la pubblicità è superflua.

Non possiamo però sostenere la nostra ipotesi in modo così categorico in quanto anche nei paesi dell'Est esiste una pubblicità e anche pomposa. Il primo maggio le case scompaiono sommerse da cartelloni e striscioni. *Non* si tratta però di

1. concorrenza con competitori, in quanto questi non esistono (a meno che non si consideri l'intero mondo capitalistico come il concorrente di quello socialista);

2. pubblicità per merci. La pubblicità riguarda invece la costruzione del socialismo o ciò che si definisce con questo nome, il suo potere, il suo governo, i suoi «classici», la realizzazione del piano;

3. pubblicità sostenuta da mezzi eccitanti. Non si va alla conquista delle coscienze con il supporto di seni e cosce, bensì con l'esibizione di *strumenti d'intimidazione*, quali razzi antimissile (che non «appaiono di più» di come di fatto sono, ma «di meno»);⁴ oppure con il portare in processione le fotografie di Marx e Lenin (trasformate ridicolmente in gigantesche icone); oppure con l'esposizione assurda di libri (forse persino dotati di senso ma trasformati nel modo più obbrobrioso in smisurati amuleti prealfabetici). Non si può negare che anche queste forme pubblicitarie, che regolarmente giungono al culmine il primo maggio, modifichino l'aspetto delle città socialiste. Ma qui, a differenza dalle immagini suasive dell'Occidente, che si rinnovano ogni giorno, rendendoci così desiderosi e curiosi di novità..., ma qui le gigantografie ripetono quelle del primo maggio dell'anno precedente (e anche nel caso in cui un ritratto di culto lasci il posto a un altro, le differenze sono minime), in loro è assente quella capacità di seduzione che stimola la curiosità e che, lo si voglia o meno, non si può non riconoscere ai suoi manifesti occidentali. Anche il fenomeno, precedentemente esaminato, del rovesciamento per il quale gli uomini, invece di osservare le immagini, vengono da queste osservati, non si verifica. Rimangono piuttosto entrambi, uomini e immagini, uggiosi e spenti.⁵ E se durante queste ricorrenze festose accade qualcosa in grado di sconvolgere la massa, si tratta al massimo dell'imponenza della massa stessa.

1. *Il fantastico come realismo*

Esistono esperienze, che si potrebbero chiamare «cortocircuiti storici», nelle quali fenomeni spirituali o artistici, il cui contesto prima era rimasto invisibile, si rivelano improvvisamente.

Di recente, ho assistito a un cortocircuito di questo tipo. E dato che le riflessioni artistico-filosofiche che seguono, riguardanti «la fantasia nell'era della realtà divenuta fantastica», devono la loro esistenza a tale cortocircuito, voglio riferire questa esperienza.

Qualche tempo fa ho visitato insieme a una signora ottantenne – una signora oltremodo intelligente, che in gioventù era stata nota sia come malalingua che come intenditrice d'arte – una esposizione di *pittura surrealista*. Per lei, questa visita rappresentava il primo incontro con il surrealismo, anche se naturalmente questo è tutt'altro che un movimento dei nostri giorni, avendo avuto in realtà il suo inizio nella Parigi degli anni venti. In ogni modo, il gusto della vecchia signora si era formato una volta per sempre attraverso la pittura francese del secolo XIX e specialmente attraverso la grande pittura impressionista, che all'inizio del nuovo secolo aveva conquistato la Germania come la vera e propria pittura «moderna». Tutto ciò che è accaduto in seguito, ella (per quanto ne avesse avuto notizia) l'aveva scartato, come testimonianza di un ritorno al barbarico. Dunque io non mi sentivo proprio perfettamente a mio agio per avere persuaso la vecchia signora, la cui bocca aveva la battuta pronta più che mai, a intraprendere questa «spedizione nel dopodomani»; e non senza qualche ansietà adesso osservavo come lei, con forti colpi di bastone, zoppicava di quadro

in quadro; e davanti a ogni quadro le rughe della sua fronte si facevano più profonde.

Ma non ero solo impaziente di osservare le sue impressioni private; ero piuttosto in stato di tensione per qualche cosa di più fondamentale, qualcosa di prettamente *storico-filosofico*: e cioè, come il gusto di avantieri, formatosi attraverso Manet, Monet e Renoir, avrebbe reagito a queste opere d'arte «future» (se viste dal punto di vista di questo avantieri); insomma, quale esito avrebbe avuto l'incontro tra le due epoche. «Beh?», chiesi infine, per provocarla, dato che lei, nonostante che, senza tralasciare neppure un solo pezzo, avessimo già visitato due sale piene di quadri, era rimasta totalmente muta.

Che si sarebbe indignata, naturalmente l'avevo previsto. E infatti era indignata. E tuttavia, la brusca osservazione che fece adesso era del tutto sorprendente. Ciò che la indignava, *non* era che quei pezzi fossero troppo di *dopodomani*, ma purtroppo di *avantieri*. E quando lei cacciò fuori la sua voce alquanto fragorosa: «Ma è tutto Böcklin!», ciò suonò come una condanna a morte.

Stavamo davanti a un pezzo al centro del quale emergeva da un paesaggio nudo, «abitato» solo da torsi di figure di gesso ma dipinto in modo estremamente pulito, quasi pedante, una specie di gigantesca macchina per scrivere che diramava giù nel suolo radici simili a cinghie di trasmissione, mentre dal suo meccanismo interno, in forma di viscere, germogliavano in parte peonie di rosso intenso, in parte dita con unghie laccate dello stesso colore. «Tutto Böcklin?» chiesi, sbalordito.

«E cos'altro sennò, giovanotto! – replicò lei. – È stato tutto inutile! Questi signori si riattaccano all'oggetto. Ai loro oggetti fantastici! Proprio come quel – e parlando cercava un nome, che doveva esprimere il suo disprezzo mortale per colui che a lei sembrava la quintessenza della pseudo-arte – proprio come quel *vecchio ragazzaccio* della mia gioventù. Quello che allora erano i suoi centauri, oggi sono le macchine per scrivere germoglianti. Ma la qualità della pittura – del *dipingere*, beninteso, non del *soggetto* dipinto – non li interessa per niente!»

«A me pare – replicai – che a questi quadri non si possa negare una certa perfezione artigianale».

«Una certa, certo no – concesse lei, sprezzante, – una certa perfezione artigianale io non la nego neppure ai malinconici polpettoni di

Böcklin. Sembrano come *smaltati*. Come malinconia lucidata di fresco». Minacciosamente, alzò il bastone agitandolo qua e là davanti alla germogliante macchina per scrivere; e io mi tirai indietro con un certo timore. «Questo tipo di perfezione inferiore, non voglio negarla neppure a *questa* cosa qui. Sembra oliata, smaltata. Non altrimenti di come deve sembrare una macchina per scrivere smaltata di fresco. Ma lo smalto fa parte della perfezione dell'oggetto ch'essi rappresentano; non della perfezione del *quadro*. *Quod erat demonstrandum*».

Questo lo ammise, anche se soltanto per calmare il suo bastone agitato. Ma il mio sacrificio fu inutile. Infatti, ormai lei era lanciata. «E di fantasia – continuò – naturalmente qui non si può neppure parlare. Di fantasia, infatti, c'è stato bisogno per costruire le vere macchine per scrivere, o i veri aeroplani. La vera fantasia oggi appartiene all'*inventore*; è *lui* che modifica realmente la realtà. Ma che sia necessario deformare di nuovo questi oggetti, già fantastici in se stessi, come vediamo qui; che per far questo sia necessaria fantasia, una cosa del genere, giovanotto, lei non può darmela a bere».

Di nuovo feci attenzione al bastone di lei, che continuava ad agitarsi. «Certo che no», dissi.

«Per non parlare poi delle *cuciture*», continuò lei.

«Di che?»

Il suo bastone ricominciò a muoversi infuriato. «Qui e qui e qui. Non vede tutte queste cuciture tra i tasti e le unghie delle dita, tra l'organico e l'inorganico, tra i singoli pezzi dipinti con realismo così pedante? E come le cuciture si aprono tutte quante? E come il contenuto ne trabocca fuori?»

Mi venne sulla punta della lingua da obiettare qualcosa sulla *intenzionalità* del contrasto; sul fatto che nel mondo odierno le cose più disparate vengono montate o, come si esprimeva lei, «cucite», insieme; ciò che vive e ciò che è privo di vita; che è spesso proprio *ciò che vive* che viene ridotto a mera funzione di *cosa*, mentre proprio le *cose* – in forma di gigantesche istituzioni o di mostruosi apparecchi – condizionano la «vita» della nostra epoca; che il semplice stare l'uno accanto all'altro, l'organico apparente, la visibilità delle «cuciture che si aprono»... tutto ciò non è affatto un prodotto della fantasia dei surrealisti, che piuttosto costoro hanno reso la realtà del mondo odierno pienamente visibile con l'accentuazione di questi elementi. Ma la

vecchia adesso era proprio fuori di sé, si comportava come una casalinga che respinge il miserevole lavoro di cucito; in breve: la sua esplosione era come un evento della natura, che sarebbe stato assolutamente impossibile interrompere. «Con argomenti simili si osa venire da me? – gridò con voce rauca e gli altri visitatori della mostra guardarono verso di noi con meraviglia – con un tale lavoro di rattoppo? Lei, sbarbatello che non è altro, non ha mai visto un quadro di Monet?»

«Sì certo», affermai imbarazzato.

«E ha mai potuto scoprire in esso una cucitura? Lì non c'è alcun errore di tessitura! Tutto è tessuto in un unico panno! E in ciò non c'è la minima pretesa! Ma *questo* qui? Qui tutto va a pezzi! Questa è...». «*Pura fantasia addizionale*», completai io, contro le mie migliori convinzioni, ma nella speranza d'incanalare quella cascata di parole in un discorso più tranquillo e accademico. Infatti la sua voce aveva perso il controllo e il pubblico ci aveva già circondati.

«Dunque, vede! – gracchiò lei, trionfante – pura addizione! Qui la pura addizione di apparecchio e pianta, d'inorganico e organico, così come, presso il nostro famoso Böcklin, non c'era altro che pura addizione di corpo di cavallo e testa d'uomo!»

«Giusto», dissi io, con tono ipocrita (giacché la gente intorno a noi già rideva), poi la presi sottobraccio con energia, mi aprii un varco attraverso la folla, la guidai nella sala vicina e lì la piazzai su una sedia. «Del resto – dissi, nell'illusione di tranquillizzarla con queste parole – dev'esserci già stato prima un collegamento tra corpo di cavallo e testa d'uomo: per esempio, nella mitologia greca. Ma adesso, riprenda un po' di fiato!»

«Io, riprendere fiato?», replicò lei, rattristata. A me venne il sospetto che si agitasse volentieri. «È per questo che mi ha portata qui?»

Lo negai nel modo più assoluto. E lei:

«Beh! Per quanto riguarda i suoi greci, giovanotto, di loro io non ne capisco un granché. Però suppongo che essi abbiano realmente *creduto* all'esistenza di un essere ch'era al tempo stesso bestia e uomo; e dunque abbiano rappresentato soltanto ciò che per essi era *uno*, qualcosa in cui *credevano*; dunque non una combinazione prodotta unicamente col pennello, come il nostro famoso Böcklin, che affermava solo il centaurico. Cioè la fantasia è vera fantasia solo quando non

sa affatto che sta fantasticando. È per questo che anche gli antichi centauri non mostrano alcuna cucitura».

Su questo, dovetti davvero concordare. «Ma che proprio *lei* senta la mancanza di una fede – proseguii – questo comunque mi sorprende. I quadri di Manet o Monet sono forse documenti di una fede?»

«Che lei dia loro questa denominazione oppure no, per me fa lo stesso. Forse proprio per questo sono tanto convincenti, perché non sostengono *niente* di ciò a cui *non* credono. Del resto, io sono abbastanza convinta che Monet o Pissarro abbiano creduto al tremolio della calura sui giardini estivi più di quanto Böcklin non abbia creduto alle sue isole dei morti o ai suoi centauri. A parte il fatto che, come ho sostenuto poco fa, a lui mancava ogni fantasia!»

Eravamo di nuovo a questo. «Gentile signora – dissi – qui veramente esagera!»

Ma lei era talmente sicura del fatto suo, che neppure si alzò per protestare. «Per niente affatto, – replicò –. Ma che Böcklin abbia avuto occhi originali o addirittura fantastici, di questo lei non mi potrà convincere. Ciò di cui egli fantasticava, era fantastico unicamente nel suo contenuto. Ma il modo *come* egli lo presentava, era assolutamente privo di fantasia. Per la verità, egli lo presentava come qualcosa di percepibile, di assolutamente comprensibile, così come se avesse dipinto *ciò che fantasticava secondo la natura*; o come se egli *credesse* di percepire esattamente le cose, ma senza essere andato alla scuola di ripulitura dell'impressionismo. Sì, qualcosa sembra addirittura *fotografato*. Non si è mai accorto che il suo famigerato *Gioco delle onde* appare come una foto a colori anticipata di dieci anni? Quasi come una fotografia, stampata su carta lucida, di una mitica scena di bagnanti delle isole Helgoland? L'uomo con il pancione, che del resto è raffigurato non senza umorismo, somiglia al mio santo suocero: un tipico consigliere di commercio».

«Vede dunque, – esclamai io, felice che avesse vinto la sua eccitazione per mezzo del suo stesso umorismo –. Che nell'epoca della fotografia non si possa giocare impunemente a fare il fantasista, questo non posso negarlo. La sfrenata fantasia di Böcklin forse è proprio una risposta alla supremazia della fotografia. Egli era polemicamente dipendente dallo spirito del tempo».

«Vede! Come ogni reazionario».

Lo ammise. «Ma se lei rimprovera Böcklin di mancanza di fanta-

sia, *trova forse che gli impressionisti abbiano avuto più fantasia di lui?*»

Mi guardò come se avessi espresso una stupidaggine totale. «Ma la prego! Liberarsi di un'abitudine a vedere vecchia di secoli, come hanno fatto gli impressionisti, non richiede forse una fantasia maggiore che liberarsi degli oggetti che percepiamo?»

In questo, c'era qualcosa di vero. «Forse», dissi.

«Avevano gli occhi più originali. Nonostante che rappresentassero esclusivamente il reale, Monet non meno di Manet o di Sisley. Ognuno di loro vedeva in una maniera diversa; la loro fantasia si trovava già all'interno della loro percezione, ed essa ha influenzato così profondamente la nostra fantasia che ancora oggi noi vediamo con i loro occhi.

«E questi qui? I surrealisti?»

«Per questo, appunto, sono böckliniani. Essi fanno concorrenza alle foto a colori. Questa macchina per scrivere sembra una fotografia da catalogo montata direttamente in un deserto. La sola cosa fantastica è ch'essa faccia spuntare fiori. E ciò non mi interessa».

Con queste parole, ella si alzò energicamente. E marciò, senza prendere il mio braccio, attraverso le sale, verso l'uscita. Quando ci trovammo fuori, indicò col bastone le prime roselline che fiorivano. «Questo io lo chiamo fantastico – disse, sorridendo compiaciuta, – anche se non ha nessun tasto»; poi chiamò un'automobile ed era già scomparsa.

2. *Il realismo come fantastico*

I suoi quadri sembrano imitazioni di terza categoria dei paesaggi di Trübner. Ma un giorno egli mi spiegò, con ignoranza davvero disarmante – le ondate delle mode e delle discussioni artistiche, infatti, non avevano mai raggiunto la sua cittadina nella Stiria – che adesso l'arte doveva diventare più vicina e più conforme al nostro tempo. Che perciò egli era ispirato dall'idea di dipingere la *bomba atomica*. Che cosa ne pensavo?

«Non un granché», risposi.

«E perché?»

«*Perché la bomba atomica è troppo insignificante*».

Pensò di avere udito male.

«Sì, troppo insignificante in confronto alla sua fantastica realtà,

dunque con il pericolo che si nasconde dentro di lei. Provi a interpretare la mia affermazione in senso filosofico, cioè nel senso che la bomba *non si riconosce per ciò che è*. E che, fondamentalmente, non può farci vedere nulla che corrisponda veramente alla sua realtà».

Corrugò le sopracciglia.

«*Significativo, io considero qualcosa* – continuai – *che si riconosce per quello che è*».

«Per esempio?»

«Il suo volto. Oppure il mio. Nel mio, Lei riconosce *me*. Nel suo, io riconosco *lei*. Così, più o meno, per tutte le cose: perché tutte hanno un volto. Anche gli animali. Anche gli apparecchi. Anche le case. Persino la giornata estiva. Perciò, se si vogliono ritrarre cose siffatte è anche legittimo descrivere il loro volto o il loro aspetto».

«Cose siffatte? Ma Lei non ha detto, per l'appunto, che *tutte* le cose hanno un volto?»

«*Avevano*. Tutte ne avevano uno. Oggi, invece, esistono cose che sì, è vero, hanno l'aspetto di qualcosa; un *aspetto*, tuttavia, che corrisponde così poco alla loro realtà che *finisce per essere pura apparenza, mero imbroglio*».

«Bah! – egli replicò, ricordando vagamente un luogo comune della conoscenza teorica. – Ogni *aspetto* finisce per essere un'apparenza, un imbroglio».

«Allora, nel nostro caso, si tratta di un *imbroglio doppio*; di una *doppia apparenza*».

Questo, lui non lo capì.

«Già *il fatto* che queste cose abbiano un *aspetto* è, appunto, un imbroglio; e un'apparenza quando cose il cui effetto è incalcolabile si mostrano come oggetti calcolabili e visibili. In un certo senso, si tratta qui di una *modestia truffaldina* perché rinuncia al *soprasensibile*, si accontenta dell'innocuo e poco appariscente aspetto di cose commensurabili e percepibili dai nostri sensi».

«Soprasensibile?» ripeté lui, corrugando la fronte.

«Sì. Solo che Lei non deve intendere questa parola nel suo significato religioso. Ma piuttosto, nel significato che giustifica pienamente l'espressione. Nel senso, appunto, che la nostra sensibilità, quando tenta di percepire cose del genere, fa sempre un passo troppo corto; e quando tenta di copiarle, fallisce ugualmente; perché l'aspetto di queste cose appunto non rivela la loro verità. Ora, a questa categoria

di oggetti appartiene la *bomba atomica*. Essa infatti appare come un oggetto tra gli altri, dunque *innocuo*; anche se potrebbe forse diventare la fine di tutti gli oggetti. Già *il suo aspetto, di conseguenza, "occulta" il suo essere. Se Lei volesse dipingerla, dovrebbe dipingere insieme anche il suo occultarsi*. Che Lei lo voglia o no. Ogni immagine ancora realistica della bomba A porterebbe a minimizzarla, diventerebbe "fantasticamente irrealistica"; ognuna, automaticamente, un quadro di genere».

«Di bene in meglio! – esclamò lui. – Un quadro realistico che diventa automaticamente un quadro di genere!» E rise stupidamente.

Mi limitai ad annuire.

«Ha ancora in serbo altre contraddizioni del genere?»

«Io? È la realtà che ne ha in serbo». E con ciò speravo di avergli chiuso la bocca.

Ma restarsene tranquillo più che un paio di minuti, era superiore alle sue forze. «Anche se Lei avesse ragione – ricominciò, in modo persino più impertinente di prima – perché siamo artisti? Perché abbiamo le nostre riserve? Proprio quando la nostra percezione non è più sufficiente, chiamiamo in aiuto la nostra fantasia».

«Certo».

Era confuso.

«Dunque, Lei chiama in aiuto la sua fantasia. Intende forse: per rappresentare l'oggetto *reale*? L'oggetto, il cui aspetto è troppo insignificante. Per poterlo rappresentare in modo più adeguato? O affatto adeguato?»

«Ma naturalmente!» egli rispose con grande determinazione anche se, presumibilmente, senza pensare nulla di molto preciso in proposito.

«Naturale non lo è affatto. Ma una novità, sì, questo lo sarebbe davvero».

«Chiamare in aiuto la fantasia?»

«No, non questo. Ma *il motivo* per cui Lei vuole chiamarla in aiuto. Artisti precedenti lo hanno fatto per *superare* la realtà. Lei, al contrario lo farebbe per *cogliere* la realtà: per essere in tal modo più alla sua altezza; insomma, per rimanere *realista*. Non sembra anche a Lei una novità?»

Le idee che non poteva afferrare immediatamente, egli le riteneva un trucco: «Che cosa non mette, Lei, in bocca alla gente! – disse in

tono di rimprovero. Poi, non senza fierezza: – In fin dei conti, la novità non mi fa tanta paura».

«E me, la sua intrepidezza non m'impresiona più di tanto! Coraggio per la novità sul campo di battaglia del blocco da disegno o della tela da dipingere, non è eroismo così grande!»

Scosse le spalle.

«In fin dei conti – continuai – è troppo facile dire che “si chiama in aiuto la fantasia”. Ci provi una volta con la bomba atomica!»

«Cosa intende, con questo?»

«*Che essa, la bomba, è talmente fantastica che non solo la nostra percezione, ma neppure la nostra fantasia è abbastanza all'altezza*».

«Ah! E il fatto che abbiamo potuto inventarla? Non prova niente?»

«E che cosa deve provare?»

«Che la nostra fantasia è stata alla sua altezza!»

Scossi la testa.

Mi guardò trionfante, continuando: «*Potremmo forse inventare cose che non possiamo concepire fino in fondo?*»

«*Proprio così*. E formulato alla perfezione. Solo che, in questo contesto, Lei deve interpretare l'espressione «concepire fino in fondo» nel senso di pensare una cosa «fino all'ultima goccia». E questo con la bomba atomica, non possiamo farlo. *Siamo più piccoli di noi stessi; senz'altro non siamo all'altezza di quello che possiamo inventare e fare; e persino la nostra fantasia non è all'altezza della nostra fantasia o dei prodotti della nostra fantasia; certo, non delle loro conseguenze*».

Che egli reagisse a questa affermazione, che per me era il perno dell'argomento, con uno spiritoso «con tutto questo, certo, *io* non sono all'altezza!», era davvero scoraggiante.

«E io non sono all'altezza della sua disonestà! – lo apostrofai, aggressivo. – Ma le importa qualcosa del problema o no?»

Mi guardò, molto sorpreso.

«Perché, in caso contrario, io me ne vado».

Fece un cenno affermativo, imbarazzato, ma non senza mostrarmi una certa ammirazione. «Lei sa davvero come si fa a confondere una persona!»

«Impari dunque qualcosa da tutto questo, finalmente! – esclamai io – Impari che non sono io che la confondo ma la realtà! Essa la confonde così, perché lei stessa è così confusa! È appunto *lei*, la realtà,

che ha mandato all'aria la nostra rispettabile distinzione tra percezione e fantasia».

Si buttò indietro, con un gemito: «Ecco ancora qualcosa di nuovo».

«No, assolutamente. È sempre lo stesso. Ma con risvolti sempre nuovi. Un tempo credevamo veramente che la percezione mirasse al reale, la fantasia invece all'irreale. O no?»

«Credo di sì», ammise senza troppo piacere.

«E con ragione. Ma adesso entrambe mirano a una sola e unica cosa: alla realtà. Proprio così. Sì, anche la fantasia. Infatti a Lei stavolta è successo che ha voluto chiamarla in aiuto non per *superare* il reale, ma per caratterizzare convenientemente i “fantastici” effetti del *reale*. Ma ciò non le è riuscito. La sua fantasia è rimasta, proprio come la sua percezione, nell'*irreale*: perché, invece che coglierlo e superarlo, essa poteva solo *sottovalutarlo*. Visto dunque che entrambe – sia la fantasia che la percezione – non colgono il bersaglio e falliscono nello stesso modo, io ho il diritto di affermare che la differenza tra loro è cancellata».

A questo punto, egli tacque. Adesso, chiaramente, era così disorientato che le mie ultrasottili osservazioni non lo divertivano più. E questa era una *chance* che non dovevo lasciar perdere. Perciò continuai: «Ma non creda che queste riflessioni riguardino soltanto i nostri rapporti con la bomba atomica o con apparecchi del genere. Si tratta di qualcosa di più fondamentale. Si tratta della nostra *limitatezza*».

«Anche questa parola in senso filosofico?»

«Anche questa parola – dissi alquanto più speranzoso. – Paragoni un po' l'orizzonte della nostra sensibilità (per esempio quello dei nostri occhi che chiamiamo appunto, abitualmente, “orizzonte”) con l'ambito di ciò da cui dipendiamo effettivamente, ciò che effettivamente ci minaccia. Diciamo dunque tranquillamente: con l'orizzonte del nostro mondo odierno».

Indicò uno dei suoi quadri di paesaggio: «Intende un orizzonte come questo qua?»

«Sì. Questo. L'orizzonte della nostra sensibilità. Lo paragoni con quello reale. Non è ridicolmente limitato? Perché noi, come esseri sensibili, siamo appunto ridicolmente limitati? Non è un orizzonte di villaggio? Ammetto che il suo quadro, nel senso della nostra limitatezza, è del tutto realistico. Ma *proprio la nostra limitatezza non è realistica. Per quanto il suo quadro si dia l'aria di essere realistico, con*

questo suo orizzonte paesano sconfessa la realtà del nostro mondo reale. Perciò fa l'effetto, e certo non lo fa solo a me, di non avere alcun significato, di non dire un bel niente. Se non addirittura l'effetto di essere falso».

Si morse le labbra.

«Lo so; quello che ora le dirò, lì per lì le sembrerà un paradosso. Ma *Lei è un fantastico, proprio perché è ancora un "realista"*. Non mi contesti così precipitosamente! Voglio dire che Lei, come realista, si ritira nello stretto cerchio del nostro orizzonte sensibile; dunque, dato che questo orizzonte limitato non è veramente quello del nostro mondo odierno, in un cerchio limitato e fantastico. *Come realista, Lei è un escapista*».

«Questo è davvero il colmo! – reagì lui. – Realismo come escapismo!»

«Glielo avevo detto, che le sarebbe parso contraddittorio. E ammetto che lo è. In particolare quando si pensa alla prestazione il cui merito era consistito proprio nello svuotare col fumo il rifugio dell'escapismo».

«Appunto!» egli disse, come se quest'argomento gli fosse già stato sulla punta della lingua.

«Entrambi, addirittura, sono rifugi: quello del romanticismo e quello del classicismo».

«Appunto!» egli ripeté.

«E tuttavia, – io dissi – oggi la situazione è mutata di centottanta gradi. Chi oggi riproduce un pezzo di mondo proprio così come si offre alla sua percezione, dunque in modo "realistico", si rifugia in una torre d'avorio, perché l'immagine della sua percezione non ha più nulla a che fare con l'immagine priva di immagini dell'orizzonte odierno; anche se questa torre egli la camuffa mettendo sul portale la parola "realtà", per ingannare se stesso e gli altri».

Fece un viso offeso.

«Ma la prego! – lo tranquillizzai. – Tanto Lei è in così buona compagnia! Uno tra centinaia di migliaia! Per esempio che cosa sono i nostri film odierni – il novantanove per cento di essi – se non delle fughe dalla realtà, e precisamente fughe truffaldine, visto che si servono di un mezzo realistico come la fotografia?»

Parve contrariato.

«E che altro fa l'umanità che scatta foto su foto, questa legione di dilettanti, se non andare in giro a farle concorrenza!»

Fece un cenno ancor più sprezzante.

«Con i suoi quadri apparentemente realistici Lei tenta di oscurare il carattere fantasticamente privo di orizzonte del mondo e di far credere a se stesso che il mondo le appare assolutamente normale e perciò così è. Persino le foto del "vasto mondo", che in un certo senso forse "allargano l'orizzonte" e potrebbero creare una certa coscienza globale, al contrario lo restringono, appunto perché ogni *singola* foto ci dà un mero "qui" mentre il mondo odierno, privo di orizzonte, è diventato anche "privo di qui". In breve, *il taglio ottico in quanto tale*, che simula un mondo troppo stretto, dato che oggi ogni punto della terra è raggiungibile, minacciabile, anzi già minacciato da qualunque altro, *è falso*. Ciò vale per le fotografie e vale per i dipinti: la quiete del suo paesaggio che sta lì semplicemente "per sé", dipinto in modo impressionistico va a finire in pura falsificazione».

«Ma proprio per questo – egli gridò, quasi piangendo – io progetto di introdurre qualcosa di così reale e attuale, come la bomba atomica».

Indicai di nuovo il quadro. «In *questo* paesaggio?»

«Non necessariamente in questo».

«Ma allora, in quale?»

Fece un vago cenno con la testa.

«La bomba A, con i suoi incalcolabili effetti radioattivi, in un paesaggio con un orizzonte paesano come questo?»

Tacque.

«E Lei può immaginare che effetto produrrebbe? Esattamente il contrario di quello che ha in mente. Lei farebbe una bomba A assolutamente irriconoscibile; la snaturerebbe addirittura. *Giacché ogni oggetto si contagia categorialmente nel mondo in cui viene trasferito*».

«Che cosa fa?» egli chiese, quasi terrorizzato.

«Mi scusi, ma la cosa è molto semplice: per esempio, nel momento in cui Lei volesse mettere un sant'Antonio in un paesaggio dipinto impressionisticamente, egli perderebbe tutta la sua santità: immediatamente verrebbe contagiato dal modo di essere del mondo in cui è stato inserito e si trasformerebbe in una macchia di colore. E ciò che vale per lui, vale per la bomba atomica».

Questo, lo capì. «Ma allora, che cosa accadrà *di lui*?»

«Di chi?»

«Dell'orizzonte!»

«Ma perché se ne preoccupa tanto? Non gli accadrà proprio nulla. Anche in tempi precedenti, gli orizzonti sono già stati spostati».

«Quando? Da chi?»

«Per esempio da Copernico. O da Colombo».

Era confuso.

«Quando la pittura moderna, cinquecento anni fa, ruppe la superficie – gli spiegai – per penetrare nella profondità del nostro mondo e avanzare fino all'orizzonte sensibile allora concepibile fu certamente un passaggio epocale. Ma la nostra generazione deve osare un passo di significato epocale altrettanto grande: deve cioè sfondare l'orizzonte che fu raggiunto allora».

«E come?», egli mi chiese, sporgendosi in avanti. E sembrava proprio come se sperasse di essere davvero trascinato qualche passo avanti, nei segreti dell'avanguardismo di dopodomani.

«Mio caro – lo ammonii, ancor prima di rispondergli – per l'amor del cielo, non si metta in testa che io qui voglia darle delle ricette; o che Lei andrebbe avanti se, da oggi a domani, Lei abbandonasse un singolo elemento della sua pittura: l'orizzonte. Abbandonarlo potrebbero solo quei pittori che dipingessero diversamente da Lei sotto ogni aspetto; e così diversamente che nei loro quadri non si noterebbe affatto la mancanza di orizzonte».

Fece una smorfia, metà stupito, metà come se si sentisse ingannato.

«Nei loro quadri non si noterebbe affatto?»

«Non si dovrebbe notare. Così come, in un mosaico bizantino, non si nota affatto la mancanza di orizzonte».

Non aveva fatto neppure un passo avanti.

«E che cosa possiamo farci, noialtri?» chiese dopo una pausa.

«Lei intende: per sfuggire alla non-verità del suo modo di dipingere?»

Annui. «Non esiste alcun mezzo?»

«Mah! Forse», dissi.

«Cioè?»

«Per esempio, fare foto di aviazione».

«Foto!» egli ripeté, scuotendo incredulo le spalle.

«Perché così altezzoso? Riprese aeree per le carte geografiche non sono, neppure approssimativamente, così "limitate" quanto i suoi paesaggi. E incomparabilmente più vere. E ancor più si avvicinano alla

verità i film girati in volo, perché essi spostano continuamente l'orizzonte, abolendolo così dialetticamente, e lasciando velocemente scomparire ogni "qui" che si presenta durante il volo; in breve, trasformano in evento sensibile il fatto che il nostro mondo oggi è diventato "senza qui"».

«Certo – egli ammise – con questo, i miei paesaggi non potrebbero certo entrare in concorrenza.

«E allora, non s'immischi in tutto ciò! Tanto più che, come dimostrano i film, i suoi paesaggi non solo sono fatti di prospettive dal basso, bensì anche di *prospettive dall'alto*».

«Questa non l'avevo mai sentita».

«Neppure io. Ma ciò che generalmente s'intende con queste parole è abbastanza chiaro: che ognuno dei suoi quadri presuppone una posizione fissa inalienata, inalienabile... e con ciò, che Lei lo voglia o no, l'esperienza mondana di un uomo radicato, stazionario, sedentario: il che non corrisponde alla nostra esistenza odierna e all'esistenza di un mondo diventato "viaggiante"; e dunque oggi fa un effetto *falso*».

Mentre così dicevo, egli aveva guardato con rabbia quel quadro in cui avrebbe voluto dipingere la bomba atomica.

«Le è riuscito!» disse infine, pieno di rancore.

«Che cosa?»

«Farmi prendere in uggia il mio quadro. A poco a poco. Improvvisamente, anche a me sembra troppo stretto; come se Lei mi avesse circondato con un cerchio magico; peggio, come se Lei mi avesse stregato».

Naturalmente, dopo la mia circostanziata introduzione, non potevo ammettere che questo mi facesse pena. Tacqui.

«Ma allora *io* che cosa devo fare? – continuò lui, con voce sconsolata. – In fin dei conti, io non sono mica un *cameraman* volante. Per il pittore non è rimasto altro che questo?»

«Forse – proseguì – forse è rimasto qualcosa anche per lui. Alla fin fine, c'è il surrealismo. Anche se i suoi numerosi teorici non erano chiari in proposito, esso è stato la risposta alle difficoltà in cui siamo incappati nel corso della nostra conversazione».

Mi ascoltava, attento.

«Che significa dunque "surrealismo"? – chiesi – O *sur-réalité*?».

«Sopra-realtà», tradusse lui, scuotendo le spalle.

«Guardi, e si ricordi dell'inizio della nostra conversazione. Allora avevamo chiamato "soprasensibili" – lo ammetto, forzando un po'

la lingua – alcuni oggetti: e con ciò avevamo inteso che essi in realtà sarebbero assai più di quanto non pretendesse il loro aspetto sensibile, ingannevolmente modesto; che essi sono superiori al loro stesso aspetto (*sur in sur-réalisme*). E avevamo inoltre scoperto che non si tratta di una particolare categoria di oggetti (come ad esempio la bomba atomica) bensì di tutto il nostro mondo odierno, diventato troppo grande, dunque “privo di orizzonte” e imprevedibile; per “troppo grande”, inoltre, non avevamo inteso solo la grandezza nello spazio, bensì ciò che è imprevedibile nelle sue conseguenze; e constatato infine che la nostra percezione, ma anche la nostra fantasia, non è cresciuta con questo mondo imprevedibile, nonostante che esso sia il nostro prodotto o il territorio che abbiamo conquistato; o almeno così poco quanto gli antichi romani erano all’altezza del loro grande impero».

Tutto questo, lui lo ammise. «Solo che non capisco che cosa ha a che fare con il surrealismo».

«Che il proprio mondo sia superiore alla propria capacità di comprensione?»

«Sì. Molti di questi quadri io non li ho visti. Ma ho sempre sentito che hanno a che fare con Freud. Con l’inconscio e cose del genere».

«Sì, certo, ma una cosa non contraddice l’altra. Al contrario. L’inconscio non è forse anche qualcosa che si sottrae alla percezione immediata? Non è un caso che nella nostra epoca il mondo interiore e quello esterno diventano, in ugual misura, *sur-réalités*. Allo stesso modo i surrealisti sono usciti dalle difficoltà che abbiamo appena discusso; sicché il reale si sottrae alla percezione come alla fantasia; sicché il fantastico è oggi così reale e il reale così fantastico che scoprire il proprio fantastico è come portare nottole ad Atene. Non l’ha mai sorpresa il fatto che nei quadri surrealisti spesso le cose morte – apparecchi, per esempio – appaiano come vita organica, addirittura lussureggiante, mentre gli uomini stanno sparsi ovunque come robot o figure di gesso, o addirittura come frammenti di figure?»

«Sì, è disgustoso», egli disse.

«Tanto più disgustoso, in quanto alcuni surrealisti odierni servono molto accuratamente la vita lussureggiante degli apparecchi e quella andata in pezzi o reificata o robotizzata: evidentemente come oggetti di piacere, evidentemente con cinica gioia».

«Appunto».

«Ma generalmente nel surrealismo originario non succede così. La cosa a cui miravano, con il loro fantastico rovesciamento di vivente e di morto, era rendere “considerevole”, cioè visibile, una verità del mondo che di solito non si vede. Appunto il fatto che oggi *cose* e *apparati* (o nella forma di veri e propri apparecchi o in quella d’istituzioni divenute attuali) formano la vita del nostro mondo; mentre *noi uomini* , in questo contesto, spesso non diventiamo altro che ruote di questo meccanismo, *cose o rottami* . *Il rovesciamento non è dunque una invenzione del surrealismo bensì un fatto* . Ma un fatto che non potrebbe diventare visibile ritraendo semplicemente cose e persone. Vede: ciò che abbiamo constatato nel corso della nostra conversazione, si conferma sempre di nuovo: il fantastico e il reale sono mescolati. Di ciò non mancano le testimonianze. Per esempio, Lei cosa trova più fantastico: l’immagine di un paesaggio lunare, di tipo surrealista, che percepisce quando guarda la sua pelle al microscopio; oppure la pelle di un cosiddetto essere-fantastico in un quadro di Böcklin?»

«Detto sinceramente: l’immagine al microscopio».

«Dunque, quella percepita. Lo strumento che noi inseriamo tra mondo e occhio rende fantastica l’immagine del reale, altri strumenti rendono il reale stesso inverosimile; così fantastico e inverosimile che diventa del tutto superfluo inventare esseri fantastici come ha fatto Böcklin. Dunque vede: Böcklin oggi è altrettanto obsoleto che il suo Trübner. Il fantastico è altrettanto *passé* che il realista: siamo *al di là dell’alternativa* . *E questa posizione di al di là il surrealista tenta di prendere* ».

«E come lo fa?»

«Con lo *scambio* – gli risposi – e con un *effetto di shock* ».

Questo non gli diceva nulla. Aspettava.

«Entrambe queste parole le diranno presto qualcosa: un importante caso di “scambio” è quello che abbiamo scoperto poco fa: quello tra vita e morte; tra uomo e cosa. Ed evidentemente lo scambio le ha provocato uno shock, dato che lo ha chiamato disgustoso... il che prova che andava contro il suo modo abituale di pensare e di vedere; e che l’ha costretta a guardare in faccia una realtà conosciuta ma non visibile. Questo scambio è solo un caso tra altri. In fondo ad esso sta un principio di scambio, un caso fondamentale: e questo è appunto *lo scambio tra empirico e fantastico* . Cioè, per mostrare che il reale è fantastico, il surrealista rappresenta tutti gli oggetti che ci sono fami-

liari all'interno di un ambiente fantastico, oppure li deforma in modo fantastico; mentre, d'altra parte, rappresenta tutto ciò che è fantastico in modo così minuzioso e con così esagerata scrupolosità, che tale rappresentazione dà l'impressione di essere dipinta con la massima fedeltà, anzi pedantemente, "secondo natura". Talvolta i pittori vanno talmente oltre che, guardando i loro "fantasmi", si crede di trovarsi di fronte a foto mediche a colori, spietatamente esatte. *Ma se i fantasmi fanno l'effetto di essere "empirici", e se l'empirico appare "fantastico", allora l'aut-aut di percezione e fantasia è "davvero annullato"*; non riconosciamo più il "nostro mondo", ed è proprio questo che il surrealista vuole ottenere; giacché egli crede appunto, a ragione, che il normale aspetto del mondo è un *inganno*».

«Così Lei dunque è felicemente tornato all'inizio della nostra conversazione», disse lui. Pareva profondamente sconvolto dal contesto del discorso, che solo adesso cominciava a capire.

«Sì, ci siamo tornati», ammise, con tono inespressivo.

«Al mio problema. Lei dice insomma che non posso dipingere la bomba atomica, ma che il *surrealista* lo potrebbe».

«Sì e no, – risposi. – Infatti, il vero surrealista non avrebbe bisogno di dipingerla così com'è. Non ne ha bisogno perché quello che rappresenta nei suoi quadri è in ogni caso già quel mondo fantastico, imprevedibile e "scambiato", di cui appunto fa parte la bomba atomica. Lo shock che provoca un quadro del genere è un vero e proprio compagno di quello che provoca il semplice pensiero della bomba». Con ciò credetti esaurito il problema. E mi congedai.

Comunque, come sono venuto a sapere nel frattempo, egli ha poi testardamente dipinto la sua bomba atomica all'interno del suo paesaggio impressionista. Forse ha dato al quadro un tocco involontariamente surrealista. Comunque sia, una tale testardaggine mi è più cara che se, la sera stessa della nostra conversazione, egli si fosse precipitato sulla tela per fabbricare, su ricetta, un quadro surrealista.

Secondo lo «Herald Tribune», Carter dichiarò che le installazioni nucleari potevano cadere in «mani sbagliate», in quelle di «criminali». Che ingenuità! Come se esistessero «mani giuste», proprietari non criminali del mostruoso! Non diventa forse ogni mano, per il semplice fatto che «tiene» tali impianti, proprio *a causa di* questo tenere, una mano «sbagliata», una mano criminale? Forse che la mano di Truman e l'uso ch'essa fece delle due bombe nell'anno 1945 era meno «sbagliata» perché egli era in modo miserabile il presidente degli Stati Uniti? E viceversa la sua presidenza non era forse moralmente «sbagliata» per il fatto ch'egli possedeva due bombe atomiche? Proprio così: possedeva. E questo, infatti, già bastava. «Avere» era già «usare». *Habere* già un *adibhere*. L'immoralità non consistette nel lancio ma già nel possesso; dato che questo, se Hiroshima e Nagasaki non fossero state devastate, sarebbe automaticamente finito in ricatto con genocidio.

Ciò che vale per le bombe vale anche, *mutatis mutandis*, per gli impianti, per cui produrre armi nucleari oggi è possibile non solo a una qualunque *wrong hand*, ma persino alla mano di un qualsiasi stagnaio.

1. Il paese della Cuccagna

Se avessimo il piacere, peraltro discutibile, di vivere nel paese della Cuccagna, i nostri bisogni verrebbero immediatamente soddisfatti. Anzi di più: qualunque nostro desiderio, non importa se per un arrosto di maiale o per una rappresentazione del *Parsifal*, avrebbe in sé qualcosa di un *intuitus originarius*; sarebbe un *appetitus originarius*: un appetito cioè che renderebbe immediatamente presente il suo *desideratum*, che sarebbe di per sé causa sufficiente della propria immediata realizzazione. Detto in forma negativa, «nessuna lontananza» ci metterebbe di malumore; non ci sarebbe piccione che non ci volasse subito in bocca; frigorifero che non stesse subito nella nostra cucina; «voglia di ...» che non si ribaltasse subito in «piacere di...». In breve: non esisterebbe *desideratum* che, per essere soddisfatto, ci richiedesse di compiere un percorso o di pazientare anche solo per un attimo.

Dato che non dipenderemmo dai percorsi, dato che tutto sarebbe già «qui», non esisterebbe più alcuna distanza; dunque, saremmo *senza spazio*.

Dato che non saremmo destinati al fare, all'agire o all'aspettare, dato che tutto accadrebbe «all'istante», non ci sarebbe più alcun differimento; dunque saremmo *senza tempo*.

L'essere nel paese di Cuccagna si differenzia da quello nell'*aetas aurea* come segue: laddove nell'*aetas aurea* non esiste più alcun bisogno, cioè questo è stato radicalmente superato, nel paese della Cuccagna – dato che il suo abitante non vuole rinunciare al piacere del

superamento dei bisogni, cioè al consumo – il bisogno sussiste. Oppure, facendo il paragone con la nostra esistenza: mentre nella nostra esistenza (fin dove essa non è ancora «cuccagnizzata») i pasti esistono solo perché placano la fame, là al contrario la fame esiste solo perché, se non fosse preceduto dalla fame, il consumo sarebbe superfluo e il godimento impossibile. L'abitante del paese della Cuccagna, invero, non si priva di nulla: ma dato che non vuole nemmeno privarsi del piacere, nemmeno si vuole privare della privazione.

2. Restituzione dell'immediatezza

Ma noi – purtroppo o per fortuna, fa lo stesso – non viviamo nel paese della Cuccagna. Piuttosto, siamo destinati alla mediazione e condannati a compiere percorsi, a ricercare la soddisfazione dei nostri bisogni col sudore della fronte, meritandocela col lavoro o con l'attesa.

Ma i percorsi sono percorsi perché c'è lo spazio. E richiedono tempo. In quanto soggetti al bisogno, noi siamo dunque esseri spazio-temporali.

Questo status sembra definitivo. Ma viene anche accettato come tale? Viene accettato ancor oggi?

Non ne sono così sicuro. Al contrario, mi sembra che molte cose dimostrino la nostra speranza di superare questo stato di «dipendenza dalla mediazione»; addirittura, che la principale ambizione della tecnica introdotta ed esercitata dalla nostra epoca tenda a realizzare questo obiettivo di speranza.

Ciò suona sorprendente. Non solo perché tale obiettivo è utopico. Bensì perché la funzione di ogni singolo apparecchio tecnico consiste proprio nella *mediazione*. Persino quella della tecnica nel suo complesso. Se inventiamo apparecchi, è allo scopo d'inserirli tra il bisogno e la soddisfazione, tra la bocca e il boccone, in modo che, lì «nel mezzo», essi «medino» la soddisfazione del bisogno o la produzione del prodotto. Questo carattere di mediazione della tecnica non si può ovviamente contestare.

Ma neppure si può contestare che noi inventiamo e usiamo gli apparecchi tecnici allo scopo di accorciare o annullare, con la loro mediazione, ogni distanza, di ridurre o rimuovere quegli impedimenti che

si frappongono tra bisogno e soddisfazione del bisogno, tra desiderio e realizzazione del desiderio, e che per questo loro «stare nel mezzo» ritardano o impediscono tale realizzazione. *Il tentativo di mediazione della tecnica sta nel rendere superflua la mediazione.*

Tale obiettivo è noto sotto il nome di «comfort». Ma questo termine nasconde il vero obiettivo finale. Infatti, in ultima istanza, noi sogniamo di ripristinare l'immediatezza che abbiamo perduto con la cacciata dal giardino dell'Eden; insomma di riconquistare la condizione paradisiaca.

Per quanto la tecnica possa essere complicata e piena di mediazioni; per quanto essa possa trasformare il mondo, così com'è stato finora, in una giungla di apparati; per quanto essa possa far avanzare con successo anche obiettivi parziali, il suo obiettivo ultimo è proprio di abolire questa mediazione e complicazione. Ciò che sogniamo è una restaurazione: la restaurazione della condizione di Cuccagna, cioè della condizione in cui nulla è assente, anzi «c'è» tutto. E una riconquista: la riconquista del *desiderium originarium*, cioè del desiderio in cui è insita la forza di realizzare come per magia, con la sua semplice esistenza, la propria soddisfazione; il ritorno nel comfort, dunque in quella esistenza che non ha più bisogno di alcun bisogno (perché ha già tutto); o che si permette ancora dei bisogni, solo perché sa che la possibilità del piacere non può venir garantita in altro modo che con la soddisfazione dei bisogni.

«La nostra tecnica non lascia più nulla da desiderare, – affermava un testo pubblicitario, con cui una compagnia marittima faceva réclame per la sua nuova nave, – qui c'è già tutto per voi». Con il che non faceva altro che annunciare la «restituzione dell'immediatezza».

3. *Forme fondamentali dell'impedimento*

Non esiste volo tra un punto A e un punto B, diciamo tra New York e Parigi, che non sia considerato, per principio, troppo lungo. Il superamento di tale distanza richiede oggi ancora sei ore? Troppo. E che vergogna se l'anno prossimo, per il superamento di questa stessa distanza, avessimo bisogno di più di cinque ore e, più avanti, non la potessimo superare in quattro!

Ciò che necessita sempre durata, dura troppo. Ciò che richiede sem-

pre tempo, richiede troppo tempo. Il fatto che le azioni costino tempo, oggi è considerato uno spreco. Non importa quanto siano brevi, non lo sono mai abbastanza. Il semplice fatto di durare è un differimento. *Tempo = lentezza*. Che equazione insensata!

Ma per quanto possa sembrare insensata, la filosofia non può permettersi di metterla semplicemente da parte e di passare all'ordine del giorno. Il suo obiettivo infatti deve consistere nell'enunciare le massime segrete dell'epoca, cioè le premesse non riconosciute ma che sono alla base di ogni pensiero, sentimento e comportamento. È proprio questo, per quanto contraddittorio o insensato ciò possa apparire, l'«ordine del giorno». Sarebbe del tutto insufficiente studiare solo quello che i contemporanei raccontano sul tempo e sullo spazio. Piuttosto, dato che ogni comportamento contiene una teoria segreta, dev'essere chiarito il *behavior*: dunque, come i lavoratori, i viaggiatori, i consumatori di tempo libero, gli impazienti, gli annoiati odierni si comportano nei confronti di queste due realtà, il tempo e lo spazio. E il risultato di tali osservazioni confermerà nel modo più sbalorditivo l'equazione tempo = lentezza, anche se essa suona assurda e non scientifica. Infatti, spazio e tempo si evidenzieranno come *forme dell'impedimento* (se dovessimo coniare qui un'espressione corrispondente all'espressione kantiana «forme dell'intuizione»), addirittura come le due forme fondamentali dell'impedimento. Naturalmente, anche questo suona straordinario, poiché (così si dovrebbe credere) solo le cose massicce possono essere d'impedimento; e certo chiamare cose il tempo e lo spazio, ontologicamente sarebbe assurdo. Ma lo sappiamo poi, che cosa sono? Come si potrebbero caratterizzare ontologicamente? Lasciamo perciò in sospeso, per adesso, questa obiezione ontologica e cerchiamo piuttosto di chiarire che cosa s'intenda con l'espressione «impedimento».

Tempo e spazio appaiono come impedimenti se vengono misurati col metro della Cuccagna. Dato che occupano tutto il posto disponibile tra avidità e soddisfazione, tra arrivo e partenza, tra esigenza e appagamento, dato che rendono necessari dei percorsi, essi ci sono di ostacolo (cioè, sono di ostacolo alla nostra voglia di Cuccagna, d'immediata conquista dei *desiderata*). Non sono *principia individuationis* bensì, dato che separano la realizzazione dall'intenzione, *principia divisionis*.

4. *Il Giobbe dei nostri giorni*

«*What a shame* – sentivo gemere un commesso viaggiatore di New York, un Giobbe dei nostri giorni, mentre volavamo sull'Oceano Artico – *what a shame*, quanta roba c'è qui sotto, tra Scozia e Canada! Eppure non è niente! Niente di niente! Ma quanto dev'essere vasto! E deve stare lì in mezzo! Nient'altro che aria e acqua! Ma a che cosa deve servire?»

A questo neanch'io sapevo rispondere.

«E questo tempo! Non è affatto meglio! Ugualmente nulla! Ma deve durare! Tra decollo e arrivo! Buono solo per aspettare e dormicchiare! A che cosa deve servire?»

Anche stavolta, non potevo dargli alcuna informazione.

«*All right*, – cercò di tranquillizzarsi. – *All right*, lo so, il Signore ha creato ogni cosa. Dunque deve avere creato anche spazio e tempo. Benché io non riesca a immaginare esattamente come ha fatto a produrli. *Anyhow*, probabilmente aveva qualcosa in testa. E sapeva che cosa fare con ciò».

«Probabilmente».

Il tentativo di tranquillizzare se stesso era fallito. «Probabilmente! – ripeté rabbioso. – Che cosa significa probabilmente? *What a mess!* Che modo è mai questo di gestire gli affari! E il rifornimento? Qui si ricevono merci a domicilio, chilometri, ore, non importa se si siano ordinate o no. L'accettazione è forzata. E con questo stiamo seduti qui! Col tempo e lo spazio!»

In vita mia non avevo mai ascoltato una descrizione dell'apriori più insolita.

«O glielo ha forse confidato lui quello che aveva in testa? Perché lo spazio? E a che scopo il tempo?»

Non ero abituato alla metafisica trattata nel gergo degli affari. «Sa che cosa, – dissi esitante, perché non era semplice raccapezzarsi rapidamente in quel linguaggio – forse il Signore, per sbaglio, ha prodotto troppo; più cose e fatti di quel che aveva originariamente calcolato. Cosicché, alla fine, non gli rimase altro da fare che sistemare in luoghi diversi il sovrabbondante. In diversi luoghi dello spazio. E in diversi luoghi del tempo». Mi sentivo piuttosto fiero di questa interpretazione improvvisata.

Lui, però, la rifiutò energicamente. Non perché l'avesse trovata troppo cinica ma perché non poteva figurarsi una tale incompetenza commerciale. «Allora, appunto, egli ha creato di gran lunga troppo spazio e di gran lunga troppo tempo, – obiettò. – E in che modo miserabile ha combinato la cosa! Con troppo, davvero troppo spazio intermedio! Con troppo, davvero troppo nulla nel mezzo! Assolutamente antieconomico!» Indicò di nuovo fuori dal finestrino. «Guardi ancora un po' lì! Tutto questo spazio sprecato! Mentre avrebbe potuto collegare così bene la Scozia al Canada! Costa a costa! Tutto questo spazio sprecato!»

«Forse che Lei paga per questo?»

«Certo! – gridò. – Chi altri sennò? Lei crede forse che lo paghi lui, il mio biglietto?»

«Non ho detto questo.»

«E allora! Lo spazio, nient'altro che spreco! Il tempo, nient'altro che una perdita di tempo!»

«Il tempo come perdita di tempo?»

«Sembra comico», ammise con un borbottio. Poi però affermò: «Ciò nonostante è così!» E per finire trovò addirittura il coraggio di usare l'espressione «sabotaggio degli affari».

«Lo incolpa di queste cose?».

Alzò una mano perplesso, per poi lasciarla ricadere più perplesso ancora. «E chi incolpare sennò?» domandò di nuovo. E poi, lagnandosi: «Se solo si potesse abolire!»

«Cosa? Lo spazio? Il tempo?»

«Proprio, – rispose lui rassegnato. E concluse: – In ogni caso, io non li ho ordinati. Ma neppure posso liberarmi di loro».

Naturalmente, di gente che ha sentito vacillare la propria fede in Dio ce n'è stata anche prima e di Giobbe ne sono esistiti in ogni epoca della storia. Ma il motivo per cui questo commesso viaggiatore di New York si mise a litigare col suo Dio come un nuovo Giobbe, il motivo di contestazione da lui addotto – «insensata installazione del tempo e dello spazio» – non si era mai dato. Per costui entrambi comunque non erano altro che fatti di ostruzionismo. Nient'altro che agenti di sabotaggio i quali, non importa dove e quando egli iniziava qualcosa, gli ostacolavano il cammino proprio perché richiedevano dei percorsi, dunque rendevano irraggiungibile il suo ideale dell'immediatezza pro-

pria della Cuccagna. Se avesse saputo come farlo, si sarebbe sbarazzato di loro, li avrebbe eliminati. Li odiava. Li odiava come cose che effettivamente non dovrebbero esserci; come cose scandalose.

Si obietterà che quell'uomo era un *unicum*. E certo no, non accade sovente che qualcuno dimostri in tal modo il fastidio di tempo e spazio, che se ne lamenti così esplicitamente e che sfoghi così chiaramente il desiderio che siano soppressi. Ma solo questo era insolito, solo il modo. Al contrario quello che proclamava avrebbe potuto proclamarlo nel nome di tutti noi (se lo avessimo autorizzato a spiattellare tutti i segreti dell'epoca, cosa che naturalmente facciamo solo di rado). Giacché, in tal modo, egli svelava una parte di tutti noi, una delle massime segrete della nostra esistenza odierna: appunto, la nostra *lotta contro spazio e tempo*.

Le pagine che seguono trattano proprio di questa lotta, cioè del tentativo di abolire spazio e tempo (specialmente il tempo).

5. Tempo e bisogno

Naturalmente io qui parlo solo della tendenza, dell'ideale dell'epoca. Dico da abolire, non che siano abolibili. È evidente che ancora non esiste alcuna riduzione della durata del tempo tale da non pensare che possa venire ulteriormente ridotta; che noi, per quanto instancabilmente ci studiamo di ridurre gli spazi intermedi tra desideri e obiettivi, ci ritroveremo sempre fra le mani un qualche ineliminabile rimasuglio di tempo; che i nostri tentativi di realizzare l'atemporalità delle azioni resteranno per sempre asintotici, dunque condannati a fallire; che il tempo ci dividerà, ancora e sempre, dall'epoca dell'atemporalità. Ma questa inutilità non tocca il fatto che il *trend* esista. Nonostante la sua inattuabilità, l'ideale ultimo e supremo dell'odierno *homo faber* consiste in questo: nel diventare capace, e nel render capace il prossimo, di realizzare tutti gli obiettivi dell'agire magicamente, cioè immediatamente, senza perdita di tempo, senza tempo. *L'abolizione del tempo è il sogno del nostro tempo. La società senza tempo (invece che senza classi) è la speranza del domani*. In questa nostra epoca non esiste un attimo che non sia dedicato – giacché il tempo «non ha alcuna importanza» – allo sforzo di annullare il tempo; di rendere il tempo una faccenda antiquata, una cosa di ieri.

Come già detto, questo diventare antiquato del tempo, la bramosia di sopprimere il tempo è pienamente plausibile perché l'ideale del nostro tempo si chiama appunto paese della Cuccagna. E dato che in questo paese così terribilmente felice era d'uso che i piccioni arrosto volassero direttamente in bocca; dato che il tempo tra desiderio e soddisfazione, tra bramosia e piacere, era inesistente, il sogno della nostra epoca è di restaurare questo «tempo» d'oro.

Ma sarà necessario, per verificare tale affermazione, definire più chiaramente il rapporto tra bisogno e obiettivo; cioè, dedurre il tempo dal bisogno.

Prima di addentrarmi in questa deduzione, un paio di brevi avvertenze metodologiche. Le argomentazioni sul tempo conterranno già, il che susciterà ancora scandalo, definizioni del tempo. Ciò è inevitabile, poiché anche chi cerca di scendere fino alla radice da cui nasce il tempo non può prescindere dal destino della propria temporalità e usare tutt'a un tratto una lingua completamente ripulita da termini che fanno riferimento al tempo e allo spazio.

È probabile che soprattutto le espressioni «avanti» e «indietro» provocheranno scandalo. Di fatto, esse presuppongono l'esistenza dello spazio e l'obiezione che lo spazio non abbia affatto meno bisogno d'interpretazione del tempo, dunque che non dovrebbe essere assunto come condizione, sarebbe comprensibile.

Ma non giustificata. Perché le direzioni indicate dalle espressioni «avanti» e «indietro» non sono intese qui come caratteri specifici dello spazio (né tanto meno come caratteri specifici del tempo) bensì come caratteri di natura *prespecifica*, come caratteri che nascono dall'essenza della vita in quanto tale. Cioè, dato che fa parte dell'esistenza di tutto ciò che vive di minacciare e di essere minacciati, di cacciare e di essere cacciati, di mangiare e di essere mangiati, di essere avidi e al tempo stesso impauriti, di attaccare e di fuggire, ogni essere vivente vive in condizioni di *avvicinamento e allontanamento*. E dalla realtà di queste due direzioni di vita nasce quello che chiamiamo il «davanti» e il «dietro», ovvero l'«avanti» e l'«indietro». Solo perché esistono questi caratteri ontologici essi emergono anche nel nostro spazio e nel nostro tempo. Ma, appunto, solo «anche».

Lo stesso vale per l'espressione «presenza» che, allo stesso modo, non ritengo primaria come determinazione temporale. Presenza è piut-

tosto quel che nel caso di un volgersi indietro non ha bisogno di superare alcuna distanza, mentre nel caso di un allontanamento lo richiede. Presente è dunque in primo luogo, se questa espressione mi è permessa, un carattere onto-sociologico, cioè «essere insieme» (così l'espressione «non sopporto la sua presenza» non significa altro che «non sopporto di essere insieme a lui». L'«insieme» è ancora una volta pre-specifico, quindi l'espressione «presenza di un uomo» ha un significato al tempo stesso temporale e spaziale).

Che cosa intendiamo con l'espressione «deduzione del tempo dal bisogno?»

Che il tempo emerge come durata, come vuoto, come spazio intermedio allora e solo allora quando gli obiettivi non sono ancora stati raggiunti; solo finché, come *desiderata*, ai quali (o alla cui presenza) noi tendiamo, perché senza di loro non possiamo vivere, restano lontani. *Il tempo è il percorso che porta all'avere*. Il tempo esiste soltanto perché noi siamo esseri bisognosi; perché non abbiamo mai ciò che in realtà dovremmo avere; perché abbiamo continuamente bisogno di procurarci il necessario. Il tempo è vuoto così come lo siamo noi stessi, vuoto come lo stomaco vuoto, e si «realizza» di volta in volta solo quando lo stomaco è pieno. In altre parole, *il tempo è l'esistenza nella modalità del non-avere, ovvero nella modalità del conseguimento dei desiderata*, non importa se l'oggetto del desiderio consiste nel cacciare o nel produrre.²

Il tempo non è dunque «forma dell'intuizione» e neppure «forma della rappresentazione» [*Vorstellung*], bensì *forma della persecuzione* [*Nachstellung*]. Forma della nostra vita che prosegue mentre la preda che stiamo inseguendo resta lontana e si sottrae o addirittura ci sfugge, finché infine non l'abbiamo acchiappata e resa presente per noi, e ci siamo saziati di lei. Così come solo chi non è sazio ha fame (perché non ha il cibo che di fatto dovrebbe avere per essere), allo stesso modo solo chi non è sazio ha tempo. Al contrario, le ore non suonano per chi è felice, per chi è in presenza di ciò che gli è necessario, per chi è soddisfatto. Costui è senza tempo.

In ogni caso, lo è solo transitoriamente. Infatti, persino la estinzione del tempo è temporalmente limitata. Dato che noi, costituzionalmente limitati, non abbiamo altra risorsa che l'altro essente, non esiste consumo che ci soddisfi definitivamente. Anche se ci sazia oltre

il necessario, resta pur sempre insufficiente. Da questa fondamentale incompletezza della soddisfazione deriva il fatto straordinario che il tempo, nonostante che senza dubbio vada sempre in avanti, contemporaneamente scorre all'indietro. La soddisfazione per ciò che è presente fallisce; quello che era presente, il pezzo di preda, appunto perché è stato incorporato come qualcosa di presente, è già annientato; e con ciò anche il presente è annientato, la fame scoppia nuovamente. Tuttavia, la soddisfazione non è insufficiente perché è transitoria, bensì è transitoria perché è fundamentalmente insufficiente.

Noi diciamo: il tempo va in avanti. E lo fa perché noi, sospinti dal bisogno, voliamo in avanti, verso la meta, perché facciamo il necessario per raggiungere o per realizzare quello che ci sta davanti e lasciare dietro di noi una distanza. Si obietterà che è vero anche il contrario. Infatti la maledizione del tempo si sente tanto meno, il tempo si annulla in modo tanto più evidente, quanto più intensivamente si è occupati a correre dietro al proprio obiettivo. Ma ciò vale solo per le occupazioni che c'interessano, che sono qualcosa di presente (e «interesse» non significa nient'altro), che divertono, che diventano esse stesse ἐνέργεια. Nei piaceri del lavoro e della caccia il tempo se ne vola via «all'istante», cioè, anche se scorre in modo obiettivo e a tempo d'orologio, è tuttavia detemporalizzato. Al contrario, il tempo può essere annullato se viene riempito con occupazioni tanto monotone che non si percepisce neppure più (per via dei passi sempre uguali del cammino) l'avvicinarsi dell'obiettivo. La noia allora si muta in assoluto annientamento del tempo (chiunque abbia lavorato al servizio di una macchina ha fatto questa esperienza). Perciò il lavoro, il cui εἶδος è scomposto³ – e questo oggi è il caso per quasi tutti i lavori meccanici – è incomparabilmente meno tormentoso di quanto in genere non si supponga. Che esso provochi così poche tribolazioni è tuttavia uno scandalo, non una consolazione.

Soltanto chi è cacciato dal bisogno «ha» tempo (non nel senso di «avere molto tempo», bensì in quello di «vivere come essere temporale»). Ma l'essere cacciato ha anche un significato incomparabilmente più concreto. Non siamo cacciati solo dal nostro bisogno, dunque dalla nostra fame, bensì anche dall'altro affamato che sta qui, dietro di noi. Giacché noi non siamo solo divoratori di cibo bensì anche possibile cibo. Non siamo solo «dietro qualcosa» ma anche fuggiamo da chi

ci sta dietro. E anche a causa di questo fondamentale pericolo della nostra esistenza siamo «temporali». Il persecutore, che sta dietro di noi, «ancora non ci ha»: il tempo si forma nella fuga. Ma anche questa cessa, a sua volta, non appena ci siamo messi al sicuro. Ideale sarebbe l'esistenza che non avesse alcuno alle calcagna, che dunque non fosse mai minacciata dal pericolo che la distanza tra essa e il suo persecutore si riduca. Questa situazione – che è al tempo stesso una situazione «di Cuccagna» – sarebbe altrettanto atemporale quanto la situazione che segue il pasto. Anche la *sicurezza* dunque annulla il tempo: la sua produzione tecnica si muove verso lo stesso obiettivo che muove la tecnica della soddisfazione dei bisogni. E tale situazione si realizza effettivamente nel sonno, durante il quale tentiamo d'isolarci da ogni pericolo; e durante il quale, almeno fino a quando non s'introduce in esso alcun timore, anche il tempo ristagna.

Ho detto: l'ideale utopico della nostra esistenza è il paese della Cuccagna, dunque l'esistenza nella quale la soddisfazione segue magicamente il desiderio, senza che sia necessario superare o vincere una distanza. La nostra tecnica non sogna altro che di avvicinarsi a questo obiettivo di Cuccagna. Per quanto essa stessa possa incontestabilmente rappresentare anche una mediazione, cioè qualcosa «tra desiderio e realizzazione», anzi addirittura una giungla di mediazioni, il suo scopo ultimo è appunto quello di ridurre a un minimo ciò che sta nel mezzo, dunque il tempo tra il desiderio e la sua realizzazione, ovvero tra la paura e la sua non-realizzazione. O meglio, di annullarlo. Questo è l'ideale della nostra epoca. L'espressione impaziente «Let's get it over with» è la massima della vita odierna.

Ma la nostra situazione è ancora molto complicata, anzi, è persino dialettica. E lo è per il motivo che segue:

Ciò che oggi riconosciamo come cosa di valore, *worthwhile* (cioè «degno di attenzione») è per lo più ciò che ha valore per qualcosa: dunque, esclusivamente il mezzo. Al contrario, ciò per cui il mezzo ha valore, lo scopo, ci mette in difficoltà come cosa priva di valore (anche se di per sé avrebbe ancora un valore per un altro scopo, per esempio la salute) appunto perché essendo un fine non è un mezzo. In altre parole, dato che viviamo nell'epoca della cattiva coscienza dell'ἐνέργεια e del piacere, ci troviamo in una situazione eticamente paradossale. Da un lato siamo impazienti perché i mezzi e i percorsi

«durano», cioè richiedono tempo. Dall'altro però non sopportiamo di raggiungere effettivamente, dunque con l'ἐνέργεια, gli obiettivi, dato che con questo indugio sembra che si sciupa il tempo che potrebbe essere usato per compiere i percorsi. È notorio che la nostra vita oggi corre su due binari. Così, mentre viaggiamo sul binario della nostra occupazione principale, su un binario parallelo ascoltiamo per esempio della musica radiofonica. Non si creda che noi amiamo questa duplicità dell'esistenza solo perché vogliamo coprire la necessità del lavoro con la dolcezza dell'ἐνέργεια (del piacere della musica). Viceversa spesso, durante l'ascolto della musica, ci cerchiamo un lavoro per eludere l'insopportabilità del piacere, che non è buono a nulla tranne che a se stesso. «I just can't enjoy Beethoven without doing my knitting» non è la massima di una qualche donna stravagante bensì una confessione dell'epoca. Allo stesso modo, quei poveri diavoli che crollano durante le ferie o quando vanno in pensione, non sono casi speciali ma figure caratteristiche, che il Molière del nostro tempo, se ce ne fosse uno, dovrebbe mettere in scena come un personaggio tipico. Uomini come questi arrivano alla fine del loro tempo perché per loro il tempo esiste solo finché corrono verso uno scopo. Una volta arrivati non esistono più, in senso assolutamente non metaforico; cioè muoiono.

6. *Let's get it over with*

Ho detto: l'obiettivo asintotico dei nostri sforzi odierni è la soppressione del tempo. Per quanto possa sembrare incredibile, questo obiettivo impossibile in parte è già effettivamente raggiunto. Vale a dire, nella radio e nella televisione. Lì infatti la ricezione di ciò che è trasmesso avviene (almeno psicologicamente) nel momento stesso in cui avviene la trasmissione; e questo è un transfert che finora si era verificato solo nel parlare (e nella sua variante telefonica). Non è un caso che io tragga per la seconda volta esempio dal campo radio-televisivo. Già in un lavoro precedente⁴ si era messo in evidenza che, per chi cerca di sentire il polso del nostro tempo, perlomeno quello del «futuro che sta già iniziando», non esistono fenomeni che lo rivelino di più, o in modo più caratteristico, che la radio e la televisione. Di fatto, questo ambito di esempi mostra anche in questo contesto,

una volta non tenuto molto in considerazione, cioè nel contesto della filosofia del tempo, la situazione dell'uomo odierno, in modo più chiaro e determinante che qualsiasi altro ambito di esempi. Ciò che intendo è la cosa seguente:

Sub specie «soppressione del tempo» l'uomo resta dietro a se stesso, perlomeno dietro alle immagini di se stesso. Perché mentre egli può trasmettere o far trasmettere la propria immagine attraverso la televisione e la propria voce attraverso la radio da un punto all'altro (e addirittura, simultaneamente, da qualunque punto egli voglia) senza che tali percorsi richiedano tempo, lui stesso non è ancora diventato «trasmissibile». Noi stessi restiamo esseri antiquati, non adeguati al livello della nostra tecnica, vale a dire destinati come prima, come al tempo dei nostri avi, a pagare un prezzo di tempo per raggiungere un altro punto dello spazio. Ciò che possono le nostre immagini, noi non lo possiamo ancora. Ma questa realtà appare già arcaica. I nostri figli e nipoti trovano già leggermente comico e antiquato, abituati come sono ai colloqui a due, a tre, a quattro, già da tempo consueti tra oratori separati da grandi spazi, che al giorno d'oggi gli uomini di Stato, per le loro trattative, s'incontrino ancora *in the flesh*.

Dunque, nonostante che ci sia già riuscito di superare senza perdita di tempo le distanze in forma d'immagini, siamo e restiamo incapaci di trasferire noi stessi in questa forma detemporalizzata. E se della durata di tempo necessaria per il nostro trasferimento non restasse che un residuo infinitesimale, la circostanza che tale residuo resterà per sempre incancellabile figura nel codice morale non scritto dell'era industriale come un nostro difetto umano. La realtà stessa del tempo equivale a lentezza, e la nostra lentezza a qualcosa di vergognoso.

Ora, il muoversi da un punto all'altro dello spazio naturalmente è soltanto un esempio. Infatti, non è solo questo che rappresenta un superamento delle distanze. Ogni attività deve superare spazi intermedi, per lo meno ogni attività che mira a qualcosa che è ancora lontano, cioè che può arrivare al suo termine solo per mediazione, solo compiendo un percorso; in breve, ogni attività che non è ἐνέργεια. La vergogna dunque non nasce in primo luogo dal nostro movimento nello spazio, bensì dal nostro movimento in generale, in quanto si tratta di movimento che tende a uno scopo. In altre parole: il nostro difetto nasce (dato che noi, come sottolineato prima, non intendiamo o desideriamo o godiamo più l'ἐνέργεια, bensì la riduciamo in ἔργα) dalla

nostra vita in quanto tale. Il desiderio «let's get it over with as fast as possible», cioè lasciarsi il più rapidamente possibile qualcosa alle spalle perché tutto, in quanto dura, dura troppo e per questo motivo è qualcosa che ruba tempo, dunque qualcosa di negativo; questo desiderio si riferisce senza eccezioni a tutte le attività. E può persino accadere che la massima che abbiamo ascoltato in aereo sulla bocca di quel passeggero che detestava tempo e spazio, verrà espressa anche in altre occasioni, per esempio a letto, e che con essa non s'intenderà soltanto il fatto di addormentarsi il più rapidamente possibile. Ma se lo scherzoso ammonimento che prende in giro la competizione dell'operaio stacanovista: «Dormi più in fretta, compagno!» è diventato così famoso in Occidente, non è perché concorrenza e competizione siano caratteristiche della Russia sovietica, ma piuttosto perché lo scherzo coglie nel segno, in generale, per tutti i contemporanei.

Il viaggiatore che vola il più velocemente possibile da New York a Parigi (per non perdere neppure un po' di tempo), per lo stesso motivo vorrà lasciarsi anche alle spalle il più in fretta possibile gli affari per cui ha intrapreso il viaggio. Ovunque tenterà, per guadagnare tempo, di ridurre il tempo a un *minimum*. Dunque infine farà ogni cosa come nel paese della Cuccagna, cioè senza mediazione, cioè senza più aver bisogno di gettare un ponte di tempo tra desiderio e appagamento e senza che la somma delle sue attività abbia ancora una qualche durata. Tuttavia, ciò che per la verità ne risulta è l'opposto di ciò che è rappresentato. La conseguenza di questo abbreviarsi dell'azione la vediamo dalla discussione sui problemi del tempo libero: ciò che ne risulta è un crescere del tempo alla maniera di un'idra, un tempo cioè che sembra durare incomparabilmente più a lungo di qualsiasi altro tempo riempito di azioni, incomparabilmente più a lungo perché è «libero», cioè libero dalle attività di percorso e perciò resta fermo. Con l'abbreviarsi delle nostre azioni, appunto, guadagniamo una quantità di tempo, di cui non sappiamo fare nulla, talmente tanto tempo che, terrorizzati dall'*horror vacui*, saremo costretti a suddividere questo *vacuum* in attività il più possibile numerose che cancellano il tempo, ovvero di colmarlo con tali attività. Ma poiché la nostra stessa fuga soffre ancora dei difetti a cui tentiamo di sfuggire, anche queste attività devono essere svolte il più rapidamente possibile: persino quelle che ci sono fornite a

scopo di passatempo (pezzi teatrali, musiche) ci vengono presentate in versioni abbreviate, in stato già riassunto [*digested*]; in breve, nasce un *pointillisme* del vivere, una esistenza cui viene a mancare ogni continuità, perché è composta di manifestazioni che rinascono a ogni momento e non durano più di un attimo.

Così dunque appare l'attuale «temporalità» dell'uomo. È chiaro che anch'essa è una maledizione, e non minore di quella che fino a ieri era considerata la maledizione della temporalità. Molti dei fenomeni che fanno parte della «patologia del nostro tempo», non ultimo la famosa «inquietudine della gioventù», restano incomprensibili finché non s'intendono perlomeno come *azioni di vendetta contro la inestinguibilità del tempo*. Lo sfondo sul quale la temporalità dell'uomo viene intesa come difetto o come scandalo non è certamente, come ancora ieri, l'«eternità», bensì (altrettanto poco conquistabile) la puntualità del tempo.

7. Sulla differenza tra tempo e spazio

Se pregassimo un uomo, dotato di sano intelletto umano, di dirci in che cosa consista veramente la differenza tra tempo e spazio e per quale motivo abbiamo bisogno di «due cose del genere», non c'è dubbio che l'interrogato liquiderebbe la nostra domanda con uno sguardo pietoso. E a ragione. Giacché chi è ragionevole, chi non filosofeggia, considera necessarie e per ciò giustificate le definizioni solo se esiste il pericolo di uno scambio tra A e B, solo se la linea di demarcazione tra A e B (alla cui osservazione egli arriva per motivi pratici) è sparita. Avventurarsi a dare una definizione al di fuori di tali situazioni gli sembra sciocco. La differenza tra spazio e tempo non la trova degna di essere definita più di quella tra numeri e musica o tra un rafano e una legge penale. «Io non li ho ancora scambiati tra loro – risponde dunque – e non so proprio come potrei correre il rischio di scambiarli. Allora, perché definirli?» Così risponde e ci pianta.

E tuttavia il nostro quesito non era posto erroneamente.

Eravamo partiti dal nostro stato di miseria e di dipendenza; dal fatto che, per essere, noi dobbiamo conquistare cose che non sono immediatamente a nostra disposizione, dalle quali dunque siamo divisi (i *desiderata*). Dal fatto che siamo condannati a superare la separa-

zione, cioè la distanza, per rendere presente l'assente, di cui è costituito il nostro mondo. E che d'altra parte noi, minacciati dalla possibile presenza di nemici, siamo costretti a farli scomparire combattendo o fuggendo.

Questa è dunque la situazione di partenza. È plausibile che, anche se non sapessimo nulla del tempo e dello spazio, essa ci darebbe il diritto di definire il mondo come un «*medium* delle distanze», o forse più esattamente come uno schema o una quintessenza di tutte quelle cose o situazioni di cui da un lato dobbiamo cercare, dall'altro fuggire la presenza; in altre parole, come lo «schema di possibili *desiderata* lontani e di possibili pericoli lontani».

Concetto base è insomma la *lontananza*. Ma questo concetto fondamentale resta ancora del tutto non specifico, ovvero prespecifico: il pasto resta lontano, *non ha luogo adesso*; la preda destinata al pasto è lontana, cioè *non è qui*. Chiaramente, la categoria di lontananza emerge sia nello spazio che nel tempo.

Che esista il mondo (come quintessenza dell'«altro» lontano da me), e che esista perché noi, come esseri bisognosi, dipendiamo dall'altro, dal distante, dall'assente, questo è evidente.⁵ Al contrario, non perché questo *medium* della distanza, in cui noi ci aggiriamo come cacciatori cacciati, ha *un doppio volto*; perché si biforca in due rami assolutamente diversi; perché l'assenza deve realizzarsi in due forme, che chiamiamo assenza «spaziale» e «temporale». Tale struttura non è dedotta insieme con la deduzione del mondo dal bisogno. In ogni caso, non fino ad oggi. Le nostre domande: perché due forme dell'assenza? e: perché proprio queste? e: come si differenziano l'una dall'altra?, queste domande che al sano intelletto umano suonano sciocche, nel nostro contesto suonano del tutto giustificate. Forse anche questa biforcazione si lascia dedurre.

Questa deduzione dovrebbe assolvere due compiti. Dovrebbe

1. dedurre la doppia forma (spazio e tempo);
2. da questa radice sviluppare i caratteri specifici che differenziano spazio e tempo l'uno dall'altro.

Supponiamo, per una volta, che esista un essere spiritualmente autarchico, un *animal stoicum* il cui carattere ontologico, dato ch'egli non conoscerebbe né fame né minacce, sarebbe fundamentalmente diverso dal nostro. E che quest'essere ci pregasse di spiegargli che

cosa intendiamo per spazio, e che cosa per tempo. Noi non saremmo dunque gli interroganti ma gli interrogati.

Rispondere alla sua domanda (dato che, come esseri spazio-temporali, potremmo difficilmente, o non potremmo affatto, rinunciare ai vocaboli di tempo e di spazio) ci provocherebbe le maggiori difficoltà. Ma ammettiamo che, ciò nonostante, ci proviamo. Naturalmente dovremmo iniziare la nostra spiegazione con la descrizione del nostro essere bisognosi. «Come esseri non autarchici – così dunque inizieremmo – siamo ovunque e sempre dipendenti da altri. Oppure dobbiamo rifiutare qualcos'altro, qualcosa che ci mette in pericolo». Lui non capisce né una cosa né l'altra. Allora continueremmo: «Sempre nella nostra esistenza si tratta di avere altro e di non essere avuti dall'altro». Alla sua domanda su che cosa intendiamo per «altro», dovremmo rispondere: «Quello la cui presenza o assenza non è immediatamente a nostra disposizione. Per esempio la presenza del cibo o l'assenza del persecutore. Questi insomma devono *essere resi presenti o assenti*».

Ammettiamo ancora che l'interrogante (l'essere autarchico) abbia accettato questi chiarimenti ontologici (che non solo dovrebbero suonare per lui del tutto inusuali, ma anche del tutto incredibili) e capito la funzione della distanza da superare. Allora sarebbe al punto in cui siamo noi. Infatti, ci porrebbe, e con ragione, quelle domande che noi abbiamo posto all'uomo di sano intelletto, e che egli aveva respinto come sciocche. «E che cos'è lo spazio – chiederebbe – e che cos'è il tempo?» Oppure: «Questo *medium* dell'assente è quello che lei definisce “spazio” o quello che definisce “tempo”?»

«Entrambi», dovremmo rispondere.

«E perché proprio due? – continuerebbe allora. – Perché è necessario che esistano entrambi?»

«Necessario? Ma è così, appunto».

«Interessante. E Lei può distinguerli, i due?»

«Ma certo. Ancora non mi è mai capitato di scambiarli».

«Stupefacente. E come si fa a distinguerli?»

Forse che l'essere felicemente autarchico non avrebbe ragione di porre queste domande?

Perché dunque esistono *due* «forme dell'esperienza» ovvero «dell'impedimento», o in qualsiasi altro modo potremmo chiamare spa-

zio e tempo? E perché proprio queste due? Entrambe hanno a che fare con l'assenza. In due modi diversi? In che modo si suddividono i ruoli dei due all'interno di una tipica situazione di assenza?

Prendiamo la situazione elementare della fame. Un essere vivente,⁶ non importa se pesce, volpe o uomo, sente fame. Dunque egli tende al suo *desideratum*. Al cibo. Quest'ultimo è assente in senso spaziale o temporale?

In entrambi. Esso è assente qui e ora, in un certo senso siamo ancora prima della separazione tra spazio e tempo.

O forse invece non più? Il «mangiare», nel senso dell'*oggetto* (la preda) da consumare è assente dal qui o dall'ora?

Evidentemente, solo dal qui. Infatti la preda già esiste. Ed è concepita come qualcosa di già esistente dall'affamato.

E il «mangiare» nel senso dell'*atto* del consumare?

Evidentemente, è assente soltanto dall'ora.

La distinzione tra oggetto e atto sembra averci portato un passo avanti. Ripetiamo: l'*esistenza dell'oggetto* è intesa come *assenza in senso spaziale*. L'oggetto (per esempio l'animale preda) esiste altrove, è vero, anche adesso; ma non è qui, cioè non è «presso di me» (questo il significato originario di «qui»); e io non gli sono vicino.

Assente in senso temporale è invece l'*atto*, che non si trova in qualche luogo fuori, che «è» addirittura qui; infatti, l'appetito è in un certo senso il mangiare in assenza del cibo; e nel sogno l'*appetitus* si crea proprio l'*imago* del suo oggetto, così che l'atto effettivamente ha luogo benché l'oggetto dell'atto venga soltanto immaginato come «qui» (così avviene, per esempio nel sogno erotico).

Spazio e tempo non sono dunque forme parallele, ma «modalità dell'assenza» del tutto diverse. *Spazialmente assente* è il *desideratum in quanto esso è*, benché io non l'abbia (o lui non abbia me). *Temporalmente assente*, e perciò in un certo senso non esistente, è la *realizzazione dei desiderata*, perché io non l'ho. E il passato?

La coordinazione di «tempo» e «non-essere», sempre riemergente nella storia della filosofia – il passato non è più, il futuro non ancora e il presente soltanto un punto effimero – è altrettanto poco casuale quanto il fatto che si è continuato ad assegnare al mondo così com'è la spazialità, anzi, per evidenziare all'estremo il suo essere, gli si è negato il tempo, cioè gli si è assegnata eternità. Al contrario nessuna metafi-

sica è mai pervenuta all'idea (apparentemente analoga) di definire il mondo come privo di spazio per sottolineare il suo essere.

Indubbiamente esiste una situazione nella quale la differenza tra spazio e tempo è abolita, cioè la situazione nella quale *si ha* la preda, quella dell'appagamento. Questo *hic e nunc* diventa il presente, nel quale l'oggetto non è più assente dato che appunto è avuto, dunque è presente. Non è davvero un caso che con questa parola «presente» (e non solo in tedesco) noi diamo un senso neutro al tempo e allo spazio. Al contrario, sarebbe incomprensibile se non fosse così.

La serietà
Sugli happenings¹

1968

A motivare le riflessioni che seguono è stata una notizia che ho letto per caso, poco tempo fa, su un settimanale americano. La notizia trattava di un congresso di filologi – tutta gente che si prendeva tremendamente sul serio! – nel corso del quale erano stati letti innumerevoli *papers* sui temi più specialistici. All'improvviso una ragazza nuda si era calata giù, con una corda, dalla galleria in platea e si era messa a passeggiare su e giù per la sala offrendo a gran voce cioccolata, limonate, gelati, merci che portava dentro una cassetta a tracolla. Se questo non era un happening, allora io non so cos'altro significhi la parola. E questo happening mi ha dato lo spunto per un paio di riflessioni su ciò che l'happening è o non è.

La prima cosa che dava da pensare e che probabilmente ha fatto arrabbiare i filologi, era: «Questa ragazza nuda si comporta come se la sala dove noi, veri filologi, teniamo un congresso scientifico non fosse altro che un *palcoscenico*, il palcoscenico di un cabaret o di un assurdo teatro; e come se noi, quali attori, esistessimo solo alla maniera del come-se. Perché lo fa? Comunque, questa scena è così inverosimile che *non può* esser vera!»

Questa è stata probabilmente la prima reazione, ed essa contiene anche una certa prima verità. Infatti, chi partecipa a un happening lo organizza come se non si trattasse di un evento del tutto reale, del tutto probabile. E questa improbabilità viene prodotta con lo stesso metodo che rende gli happenings così scandalosi: cioè mettendoli in scena senza un motivo evidente, come intermezzi a sé stanti nel contesto dell'accadere reale.

Ciò tuttavia si può fraintendere. Infatti gli happenings appaiono

immotivati, insensati, inverosimili, solo se osservati dal punto di vista di coloro per i quali sono *fatti*. Gli organizzatori di happenings sanno invece perché fanno questa cosa apparentemente insensata. La loro intenzione, infatti, è sempre quella di trasformare la situazione in cui impiantano i loro happenings in qualcosa di altrettanto inverosimile e insensato. Per esempio, l'inserviente cui è toccato il compito di portar via la ragazza nuda, naturalmente è diventato anch'egli, non importa in che modo si sia comportato, per il semplice fatto della sua partecipazione, un personaggio da farsa. E i filologi, che forse avevano appena ascoltato una relazione su «Kafka e la parolina "e"», neppure essi, è ovvio, hanno potuto sottrarsi a tale destino. Infatti, sia che avessero occhieggiato la donna nuda, sia che avessero distolto lo sguardo da lei con indignazione, anch'essi d'improvviso erano diventati, l'uno agli occhi dell'altro, figure ridicole. E questo naturalmente era lo scopo per cui la ragazza aveva eseguito le sue scene da cabaret, apparentemente immotivate. Io credo che possiamo cominciare col definire:

Gli happenings sono atti il cui senso consiste nel rendere, con la loro insensatezza, altrettanto insensata la realtà nella quale agiscono, o meglio nello smascherarla e schernirla come priva di significato o ridicola.

Gli organizzatori sanno dunque quello che fanno. Come bersagli scelgono solo quelle situazioni o istituzioni che sembrano loro ridicole e che desidererebbero cambiare, sopprimere o distruggere. «Ma perché – ci si chiederà – distruggono ciò che appare loro obsoleto e degno di essere distrutto usando metodi tanto stravaganti?»

Con questa domanda veniamo al secondo punto fondamentale. La risposta suona: agli happenings ricorre soltanto chi è *privo di potere*, chi non ha la possibilità di cambiare o sopprimere effettivamente le istituzioni che pure gli sembrano da combattere. In genere, gli happenings sono manifestazioni che sostituiscono una necessità reale, talvolta persino atti di disperazione con cui chi è privo di potere proclama i propri diritti. E ciò implica al tempo stesso che i detentori del potere (per quanto le loro azioni, e in particolare le loro dimostrazioni di autorità e di forza, possano apparire assurde e simili ad happenings) non sentono mai la necessità di organizzare happenings veri e propri. In realtà, non lo potrebbero neppure. Il potere, infatti, rende coloro che lo detengono così bestialmente seriosi da diventare incapaci di capire le cose spiritose. E soprattutto incapaci di capire lo spirito dello happening, dato che questo non si fa riconoscere *a parole*, ma si presenta travestito da *azioni*.

Dal punto di vista politico, gli happenings erompono solo in quei momenti storici in cui le possibilità di una vera resistenza, per tacere di possibilità di rivoluzione, sono nulle; ma in cui d'altra parte la rinuncia totale alla resistenza, alla rivolta o alla rivoluzione diventa di giorno in giorno più penosa per gli oppositori; e alla fine talmente insopportabile che la passione non può più essere placata con beffe meramente letterarie o artistiche, per esempio pamphlets o caricature, perché a questi ultimi, invece di una solida esistenza nello spazio tridimensionale della realtà, è concessa soltanto un'esistenza fantasmatica sulla carta bidimensionale. In tale situazione (dato che l'una cosa – la realtà – è un obiettivo eccessivo, cioè irraggiungibile, e l'altra – il fantasma – è troppo poco, cioè insoddisfacente) è necessaria *una soluzione a metà*, un'azione ibrida che non è un reale atto politico e tuttavia neppure mera letteratura o arte. E tale condizione si realizza con l'happening. Mentre chi legge una satira o chi osserva una caricatura delle istituzioni tanto odiate o disprezzate, deve limitarsi a *consumare* lo scherno o il disprezzo come un pezzo di letteratura o di arte, chi partecipa a un happening gode il vantaggio di prendere realmente o personalmente parte agli atti di scherno e di discredito e con ciò di calmarsi con una soddisfazione reale.

Seconda determinazione dell'happening: *un happening è una farsa che non viene soltanto scritta e letta, non appare solo sulle pagine di un libro, una farsa la cui «realizzazione» non avviene solo sul palcoscenico ma nella realtà stessa, in un locale pubblico, in una università, un'aula di tribunale o per la strada*. Solo chi è privo di potere, l'abbiamo visto, usa l'arma dell'happening, che è un'arma sostitutiva. E dato che non ci si avvicina veramente alle istituzioni che si ha l'intenzione di turbare o di distruggere, questo surrogato di arma adesso viene usato spesso contro *oggetti sostitutivi*. Ora è evidente che non ogni oggetto vale come oggetto sostitutivo, che azioni di disturbo o distruzione possono avere effetto solo se l'oggetto attaccato è di grandissimo valore o addirittura considerato sacro. E per questo motivo che negli happenings vengono attaccati così spesso i *tabù*; che così spesso esibizioni sessuali, persino quelle di tipo anale, sono al centro di tali rappresentazioni.

La violazione dei tabù, in particolare di quelli più forti, può dare, è vero, una certa soddisfazione agli organizzatori di happenings i quali possono anche credere, mediante la distruzione dei tabù più profondamente radicati, d'infliggere una ferita vera e propria all'*Establish-*

ment. Spesso, però, si sbagliano. Giacché per l'*Establishment*, che dovrebbe essere scosso da questa violazione dei tabù, questi attacchi sostitutivi sono invece sovente benvenuti, dato che sono politicamente innocui. E spesso non solo sono innocui bensì addirittura vantaggiosi. Infatti all'*Establishment* giova quando gli oppositori si disperdono in azioni non politiche. Non bisogna dimenticare che l'*Establishment* stesso, per distorgliere i dominati dall'opposizione politica e nel contempo offrire loro il piacere e la sensazione di trovarsi all'avanguardia, infrange ininterrottamente e metodicamente, con l'aiuto di milioni di riproduzioni di nudità, seni, cosce e atti sessuali, tabù che ancora vent'anni fa apparivano intoccabili, perlomeno alla maggioranza. Se l'opposizione adesso sottrae all'*Establishment* questa manovra sviante e la fa propria, all'*Establishment* questo può soltanto fare piacere. Il che, tuttavia, non gl'impedisce affatto di cantare anche la canzone opposta: la canzone, cioè, con cui si rivolge ai filistei, che preferiscono qualsiasi criminale, purché vestito correttamente, a qualsiasi dimostrante che si comporta in modo sconveniente, per calunniare gli oppositori. Il danno che provocano certi happenings, che poi vengono sfruttati dall'*Establishment*, è così grande che talvolta non ci si può difendere dal sospetto che i distruttori di tabù siano pagati come agenti provocatori: il che è vero, al più, in un senso del tutto indiretto.

Ma torniamo ai successi degli happenings. Sostenere infatti che questi non ottengono un bel nulla sarebbe errato, dato che, come abbiamo visto, la loro voluta insensatezza può smascherare l'insensatezza delle istituzioni reali nel cui interno si producono. Ciò riesce talvolta così bene che quegli stessi avvenimenti reali fanno improvvisamente l'impressione di essere degli happenings, per così dire degli happenings che si svolgono nel corso di un mondo ragionevole. A sembrare assurdi, per esempio, non erano quegli studenti di Monaco che ballonzolavano, sbeffeggianti, intorno alla pomposa processione dei professori in abito togato; assurdo, a causa loro, sembrava piuttosto il corteo, quasi che fosse esso stesso un happening. E attori sembrano in certi dibattimenti giudiziari non solo i «diabolici» accusati: con la disinvoltura e la sfacciataggine del loro comportamento essi costringono i loro antagonisti, gli onorevoli personaggi del rituale della giustizia, a comportarsi a loro volta come attori. Anche costoro si comportano come se intendessero le loro funzioni unica-

mente come *ruoli*, ruoli di una farsa il cui scopo è consegnarli, anch'essi, al ridicolo.

Un pregio ulteriore degli happenings è che, grazie alla loro ambivalenza, offrono continue *possibilità di alibi*. Dato che resta *sempre aperto* il quesito, *fino a che punto un happening sia soltanto una burla o già una cosa seria*, coloro che vi partecipano, quando vengono accusati di sedizione, hanno sempre la possibilità di battersi il petto affermando, in modo che strappa il cuore – con il che creano un nuovo happening – di essere innocenti come agnelli, di essersi semplicemente permessi uno scherzo; e di essere sbalorditi e anche adirati per essere costretti a render conto seriamente di qualcosa che essi stessi non avevano ritenuta cosa seria, tant'è vero che quello che, lì sul selciato, sembrava sangue, in realtà non era altro – prego, signori, verificate voi stessi! – che vernice rossa, spruzzata da sacchetti di plastica; e quindi che si potrebbero processare come teppisti o assassini anche gli attori, dopo che il sipario è sceso, per esempio, su una rappresentazione dell'*Amleto*.

Talvolta, questi argomenti hanno fortuna. Talvolta tuttavia l'ambivalenza degli happenings ha l'effetto esattamente opposto: dallo scherzo, proprio *perché* è soltanto scherzo, proprio perché lo scherzo provoca «a sangue», si passa dialetticamente alla serietà. Nulla è più contrario all'Esecutivo, che proprio non si cura della e non è proprio specializzato nella ambivalenza, del fatto che lo si prenda in giro, e ogni poliziotto preferisce cento volte di avere a che fare con veri e propri accoltellatori – perché sa di che cosa si tratta – piuttosto che con oppositori che non hanno assolutamente l'intenzione di versare davvero del sangue ma soltanto d'imbrattare loro, i poliziotti, di vernice rossa e farne così delle vittime apparenti del proprio mestiere. È assai probabile che talvolta i poliziotti, proprio perché a loro non piace affatto di sanguinare solo in apparenza e diventare così essi stessi parte dell'happening, proprio per questo si fanno particolarmente duri e aggressivi. *L'«apparire» degli happenings si capovolge allora in «essere».*²

Può così accadere che gli studenti che protestano contro la guerra nel Vietnam cadano gravemente feriti sul selciato non perché hanno combattuto contro i poliziotti ma semplicemente perché li hanno stuzzicati. Talvolta, tuttavia, questo capovolgimento dialettico da «apparire» a «essere», dalla vernice rossa al sangue vero e proprio, può venir progettato volutamente dagli autori degli happenings. Si capisce infatti che agli oppositori stia particolarmente a cuore di provare che *non sono loro* i primi ad attuare le violenze.

Ma neppure con ciò la dialettica interna agli happenings è trattata esaurientemente. E ciò per due motivi:

1. Nessuno sosterrà che i disordini del maggio parigino siano stati solo degli happenings. La durezza con la quale il movimento è stato represso dal governo prova che esso fu preso sul serio anche da coloro contro i quali era esploso. Ma si può senz'altro pensare, dato che ciò è nell'interesse del vincitore, che le sommosse degli studenti, inizialmente prese molto sul serio, e i loro tentativi, presi altrettanto sul serio, di trascinare la classe operaia nel loro movimento, *successivamente* vennero rappresentati come un semplice happening e in tal modo resi ridicoli. Peggio ancora, può addirittura accadere che i rivoltosi, da parte loro, favoriscano questa falsa interpretazione. Un esempio di ciò è il fatto davvero stupefacente che certi simpatizzanti dei dimostranti, mentre per le strade infuriavano ancora le lotte, già avevano aperto una mostra di fotografia degli avvenimenti in corso, cosicché quelle lotte finirono ridotte a pretesto per un *vermissage*.

Un ulteriore esempio di trasformazione di eventi estremamente seri in happenings è l'uso che fu fatto del secondo suicidio dandosi fuoco a Praga. È superfluo sottolineare che tali suicidi di per sé non sono affatto degli happenings, poiché dove ci sono delle vittime vere, dove si muore, finisce il regno del gioco. Ma d'altra parte è vero che successivamente il sacrificio che Jan Zajic fece di sé si è trasformato, a causa del tono di disprezzo che fu raccomandato od ordinato ai giornalisti cecoslovacchi che scrissero sul caso, in uno spettacolo da non prendersi sul serio, dunque in un happening.

2. Si può altresì pensare che, in situazioni storiche in cui gruppi politici di opposizione sono defraudati di ogni reale possibilità di opposizione, una continuità minima di opposizione può essere assicurata e mantenuta solo grazie a una continuità di happenings. È vero che in precedenti epoche storiche è talvolta accaduto che tale continuità abbia potuto essere garantita solo grazie ai poeti e ai filosofi. Chissà che gli autori di happenings non possano esercitare una funzione simile. In ogni caso è meglio che le idee che non si possono realizzare siano almeno ancora «messe in scena», come se fossero proposte apertamente. *Quanto più seria la situazione, tanto più seria può diventare la funzione di ciò che non è serio.*

I. LE DUE RADICI DELLA MANCANZA DI SENSO

1. *La mancanza di εἶδος del lavoro*

Non è davvero senza motivo che parliamo della «mancanza di senso della vita odierna». Ciò che intendiamo innanzi tutto con questo, o meglio ciò che sta in fondo a questo nostro sentimento ben giustificato, è qualcosa che si potrebbe chiamare accademicamente «struttura intenzionale negativa del lavoro odierno». Con questo intendo non soltanto che noi non siamo proprietari dei mezzi di produzione del nostro lavoro; tale difetto, ormai celebre, è solo uno fra i tanti che, senza eccezione, sono conseguenza dell'unica «rivoluzione mondiale» realmente avvenuta nell'ultimo secolo: la rivoluzione tecnologica vittoriosa sia a Est che a Ovest. Le mie analisi sono dunque, esattamente come quelle del primo volume, *neutrali rispetto a qualsiasi sistema*.

Con l'espressione «struttura intenzionale negativa del lavoro odierno», che possibilmente eviterò nel corso della mia analisi, sottolineo il fatto che (a differenza dell'artigiano, per esempio il calzolaio che sa e vede ciò che fa, e che fin dall'inizio e per tutto il corso del suo lavoro pensa al suo prodotto finale bello e pronto), noi *mentre lavoriamo non ci vediamo davanti il prodotto finale* che stiamo fabbricando (o meglio: di cui coproduciamo pezzi e pezzi di pezzi); che noi piuttosto, nel frattempo, restiamo «privi di εἶδος»¹ e i prodotti restano «trascendenti».² Ciò accade perché:

1. il percorso tra il nostro primo gesto (catena di montaggio) e il suo prodotto finale è mediato infinite volte;

2. nel «nostro» prodotto convergono innumerevoli prestazioni altrui

e il contributo personale nell'intrico degli altri contributi non si vede neppure. Di fatto, il tentativo di pensare al prodotto finale mentre si lavora alla catena di montaggio sarebbe sciocco. Dato che non ci sarebbe più possibile scorgere il nostro contributo nella immagine del prodotto finale, il rapporto resterebbe puramente esteriore, meramente teorico;

3. *ci dobbiamo concentrare su quel pezzo del pezzo a cui di volta in volta siamo costretti a lavorare, e su quella fase del lavoro che di volta in volta facciamo; e a questo, per lavorare con esattezza, siamo anche obbligati; e, in fin dei conti, persino lo vogliamo;*

4. non dobbiamo pensare a giudicare o a *criticare* o addirittura a sabotare i «nostri» prodotti (persino la loro funzione), e questo non solo *lo dobbiamo* ma, ancora una volta, ce lo *vogliamo* anche dimenticare. E ce lo vogliamo dimenticare perché, soprattutto in tempi di disoccupazione,³ se lo facessimo saboteremmo noi stessi.

Chiaramente, «mancanza di εἶδος» e «trascendenza» che, anche se non nominate, esistono già da più di cent'anni, non sono dunque altro che qualità di lavoro e di produzione meramente casuali, empiricamente accertabili. Anzi, poiché nascono dalla irrevocabile rivoluzione industriale, esse sono *caratteristiche essenziali del nostro lavoro odierno*, contro le quali non c'è alcun rimedio. Il discorso, ovunque tanto diffuso, sull'attesa «umanizzazione del lavoro» è perciò una chiacchiera disonesta, una *contradictio in adjecto*. Una tale umanizzazione è impossibile esattamente quanto l'umanizzazione della guerra, perché in questo come in quel caso ciò che si presume di «umanizzare» racchiude in sé fin dall'inizio il principio della disumanità.

Ma la negatività del lavoro odierno non si limita a questa «mancanza di εἶδος» e «trascendenza del prodotto». Essa va molto più in là. Non soltanto noi siamo esclusi dall'*immagine* dei nostri prodotti, ma anche dalla *libertà di disporre del loro uso*. E con ciò, ancora una volta, dalla *possibilità di giudicare ed essere responsabili degli effetti* (che talvolta arrivano fino al genocidio) dei nostri prodotti (e dunque del nostro produrre, dei *nostri* effetti). E, come già detto, tutto ciò non solo *non lo possiamo*, ma neppure *ci è lecito*. E non solo non ci è lecito, ma *neppure ci è lecito poterlo*. E non solo non ci è lecito poterlo, ma *neppure ci è lecito volerlo potere*. In breve: *non lo facciamo*. Il prodotto del nostro lavoro non ci riguarda.

Questa «trascendenza del prodotto», dell'uso, dell'effetto, che ci viene imposta, ma che anche noi accettiamo come ovvia e innocua: l'abisso infinitamente vasto tra la nostra attività e ciò che grazie ad essa si realizza in questo o quel momento, in questo o quel luogo, rende la nostra vita – e con questo arriviamo al tema – letteralmente *insensata*. Se si può parlare ancora in qualche modo di «senso del lavoro», questo consiste ora – davvero senza alcun disprezzo – nella riscossione della busta paga. Visto che la maggioranza dei nostri contemporanei che vivono nei paesi altamente industrializzati conosce ancora solo questo significato, può conoscere questo soltanto, dobbiamo dire che tale maggioranza conduce una vita priva di senso. Dove dobbiamo tuttavia concedere che il «lavorare insensato» è forse, no, non più ricco di senso, ma ben più sopportabile che l'insensato *vegetare dei disoccupati, ai quali non è neppure concesso un lavorare insensato*. Non c'è nulla di più struggente che la nostalgia dei disoccupati per i buoni vecchi tempi nei quali essi potevano ancora lavorare insensatamente.

2. *L'universo dei mezzi*

Il secondo motivo del nostro sentimento di mancanza di senso sta nel fatto che siamo condannati a vivere in un «universo di mezzi». Con questa espressione intendo il mondo artificiale, creato dalla seconda rivoluzione industriale, nel quale *non esistono più atti od oggetti che non siano mezzi*, che non debbano essere mezzi, il cui scopo non consista in altro che nel garantire la produzione o la manutenzione di ulteriori mezzi, il cui scopo consista, ancora una volta, nel produrre o rendere necessari ulteriori mezzi e così via. In tali circostanze, un atto o un prodotto produce un «valore» se è «buono a qualcosa»; dunque non è in alcun modo un senso ma ne *ha* soltanto uno. Ma parlare qui di «soltanto» è inammissibile, perché essere un mezzo per qualcosa appare come la cosa più alta, l'unica che giustifichi l'esistenza.⁴ Gli *obiettivi finali*, se mai se ne presentassero (il che non è mai il caso) nell'universo dei mezzi non avrebbero dunque alcun «senso»; proprio *essi* sarebbero «insensati» (e in ciò consiste la dialettica della «mancanza di senso»). Al più il loro senso consisterebbe

in questo, che sarebbero il «senso dei mezzi», dato che questi mirano alla realizzazione degli obiettivi stessi. Dunque, dato che in tale universo tutto è soltanto mezzo e nulla fine, esso è complessivamente privo di senso e così pure la costrizione a vivere senza scampo in un simile universo privo di senso.

II. LA RIMOZIONE DEL VUOTO DI SENSO

Volgiamoci ora, dopo aver scoperto le due radici della insensatezza, ai mezzi con cui si cerca rimedio contro di essa. Ne esistono due: l'aiuto esterno e l'aiuto interno.

3. *L'aiuto esterno*

Chi anche soltanto sfoglia la letteratura esistente su questo oggetto, dovrebbe veramente restare sbalordito (il che tuttavia non accade) per il fatto che si parla solo molto raramente, anzi si può ben dire non si parla mai, della effettiva insensatezza della nostra vita, bensì sempre e soltanto del *sentimento d'insensatezza*, come se questo sentimento fosse la vera disgrazia e solo l'eliminazione di quest'ultima fosse necessaria; come se il mal di denti fosse la malattia. In nessun autore si trova l'affermazione inequivocabile: «Sì, la nostra vita è effettivamente insensata». In nessuno la domanda, se il desiderio di senso dopo tutto sia sensato.

Naturalmente, ciò non è senza motivo. Infatti è chiaro che chi ammettesse l'insensatezza come un dato di fatto, con ciò si distaccherebbe dalla *tecnica* (che, come abbiamo visto, è la radice dell'insensatezza); e inoltre è chiaro che qualsiasi *Establishment*, non importa se a Est o a Ovest, prendendo le distanze dalla tecnica condannerebbe a morte se stesso. Per questo motivo la *mancaanza di senso viene rimossa quasi senza eccezione*. E non solo dai datori di lavoro dell'*Establishment*, ma anche dai milioni di lavoratori, dato che se davvero guardassero in faccia l'insensatezza del loro lavoro e della loro vita, dovrebbero smettere completamente di lavorare. In realtà il

numero degli onesti, cioè di quelli che ammettono la propria insensatezza – parleremo presto di loro – è incomparabilmente minore del numero di coloro che la rimuovono. Costoro – e si tratta di centinaia di milioni – sottolineano molto significativamente (e quelli minacciati dalla disoccupazione o effettivamente disoccupati con la massima enfasi) che *il lavoro in quanto tale è un diritto sacro*, che essi rivendicano. E dato che dal loro punto di vista sarebbe assurdo qualificare come «privo di senso» qualcosa che essi proclamano un sacro diritto, impediscono con successo a se stessi di riconoscere l'insensatezza del proprio lavoro. Che il lavoro, persino il più ricco di senso, cioè quello che soddisfa i bisogni immediati, in origine e fino a poco tempo fa sia stato ritenuto una *maledizione*, anche se si rammentasse loro questa verità biblica, ciò essi semplicemente non potrebbero ammetterlo, nonostante il fatto che il *loro* lavoro sia «maledetto» come lo sono stati tutti i lavori umani fino a oggi. E non lo potrebbero appunto perché sono incapaci di vivere qualcosa contemporaneamente come «positivo», cioè come sacro, e come «negativo» cioè come insensato e maledetto.

III. LA LOTTA CONTRO IL SENTIMENTO INVECE CHE CONTRO LA COSA

4. *Il racket del senso*

Così dunque argomentano milioni d'individui (se si può parlare di «argomentare», giacché questo argomento non viene mai esplicitamente formulato). Ma, appunto, non tutti questi milioni soffrono e, come abbiamo visto prima, con piena ragione per l'insensatezza. Torniamo dunque a loro.

E qui si deve subito cominciare a chiarire che questo soffrire, nonostante che oggi sia diventato di moda parlare del sentimento della mancanza di senso, non dev'essere preso veramente sul serio. Il che rivela, come già accennato sopra, che *non si tratta tanto di effettiva insensatezza quanto di sentimento d'insensatezza*. E quando dico «si tratta», non intendo unicamente il trattamento teorico bensì anche quello terapeutico.

Di solito questa distinzione non si fa, l'esposizione filosofica del

problema resta sempre del tutto inarticolata. Ma questo può valere come regola, che non la cosa stessa, non la *mancaanza di senso sentita* vale come quello stato che importa curare, bensì il *sentimento della mancaanza di senso*. Esistono, in particolare negli Stati Uniti, legioni di terapeuti – chiamiamoli il «racket del senso» – che nell'esistenza di questo sentimento trovano il senso della loro vita, cioè vivono proprio di tale esistenza; e che non solo affermano di curare questo sentimento, ma annunciano addirittura, senza vergogna, di poter «dare senso» alla vita. E non abbiamo bisogno di andarceli a cercare, ne arrivano a migliaia anche da noi in Europa. Il vaniloquio contro questo sentimento scorre quotidianamente, a ora fissa, dalle bocche radiofoniche di psicologi volgari, ecclesiastici e filosofi di ogni denominazione che, quando emettono i loro nonsensi sul «senso» e sulla «perdita di senso», si somigliano come un uovo somiglia all'altro. Tutti sono fieri come moderni contemporanei di essere già al corrente della «terza scuola psicoanalitica», che al posto del complesso di Edipo, o di quello d'inferiorità, ha intronizzato come la malattia del giorno d'oggi il sentimento della perdita di senso. E non soltanto presentano se stessi come gli apostoli di questa terza scuola, hanno addirittura la stupefacente audacia di porre in bocca tanto a Dio quanto a Gesù quel vocabolario che essi – la Bibbia infatti non conosce il nostro odierno concetto di «senso» – hanno potuto trarre esclusivamente dagli scritti del fondatore di tale scuola, cioè Viktor E. Frankl:⁵ una falsificazione che essi possono permettersi attingendo senza tema di punizione alle conoscenze bibliche, chiaramente scarse, della parrocchia radiofonica. A questi predicatori di senso certo non importano esattamente le stesse cose, infatti – l'essenziale è che ci sia la parola «senso» – essi usano espressioni che si contraddicono nel modo più stridente. Una volta si assicura che Dio o Gesù *sono* essi stessi il senso (o, il che è già diverso, che il «senso» della nostra esistenza è di seguire Dio o Gesù). Un minuto dopo ci esortano ad applicare la «volontà di senso» (anche questa, una espressione alla Frankl), il che porta a una contraddizione vera e propria, dato che tale formula significa inequivocabilmente che noi dobbiamo, siamo obbligati, a cercare e trovare il senso *stesso* (nascosto in modo insensato da dio sa quale genio del male); anzi, che addirittura dobbiamo, siamo obbligati a inventarlo (nella cosiddetta «attribuzione di senso»). Di fatto la formula tipica del *self-made-man*, «ognuno è il fabbro del proprio senso», è

stata diffusa da una radio non meno tollerante della carta. E non basta che questi predicatori radiofonici della «terza scuola viennese» ci assicurino, scuotendo le spalle, che se soltanto applicassimo «al senso una giusta volontà», avremmo già realizzato a metà il nostro obiettivo («Dove c'è una volontà, là c'è un senso», la stessa fonte); anche questa espressione insensatamente ottimistica, che com'è naturale negli Usa viene fragorosamente applaudita, si osa spacciarla come un ammonimento di Dio o di Gesù. Dio avrebbe «veramente» affermato una «volontà di senso» allorché ci ha creati: così ha assicurato di recente uno di questi saggi del paese radiofonico: «veramente». Il *Magister*, a quanto pare, conosceva le intenzioni di Dio meglio di Dio stesso, ma purtroppo quest'ultimo non avrebbe potuto formularle tanto bene quanto un «franklista». A queste asserzioni il miscredente si copre il volto, pieno di vergogna.

Coloro che c'invitano a combattere il sentimento di mancanza di senso, e oggi ce ne sono già migliaia, non sono migliori di quei politici che consigliassero agli affamati dell'area del Sahel di combattere contro il loro «sentimento di mancanza di pane»: un cinismo, che nessun uomo di Stato si è ancora permesso. E se gli psicoterapeuti si azzardassero addirittura ad appioppare una «volontà di senso» ai milioni che vegetano in modo davvero insensato, negli uffici o nelle fabbriche o, se disoccupati, davanti agli schermi televisivi, essi non sarebbero migliori di quegli statisti che fossero pronti ad appioppare agli affamati una «volontà di essere sazi» e a dar loro ad intendere che tale volontà sarebbe già la metà del pane con cui essi, solo che lo volessero davvero, potrebbero saziarsi senza indugio.

Migliaia di psicoterapeuti ingannano con discorsi solenni come questi i pazienti che li consultano a causa del loro cronico sentimento di «mancanza di senso». Invece di concordare onestamente col paziente: «Lei ha ragione, il suo sentimento è legittimo. Di fatto la vita che Lei conduce (come operaio in una fabbrica di aghi, o come *face lifter* a vita, o come venditore di biglietti di lotteria) per Lei non ha alcun senso, anche se la sua attività dovesse forse essere utile a questo o a quell'essere umano, anche se fosse «umanizzata». Non creda tuttavia che l'espressione «senso della vita», da Lei usata, abbia davvero qualche senso, né di aver mai posseduto in precedenza ciò che viene da me a denunciare così dolorosamente come un oggetto smarrito. Ciò che c'era stato prima non era «possessione di senso», ma una

condizione nella quale Lei non aveva assolutamente fame di senso. O, magari, Lei potrebbe farsi approntare “una protesi di senso” per una supposta perdita di senso. Ma perché mai Lei presume che una vita, oltre che essere, dovrebbe, o anche solo potrebbe, “avere” qualcosa; appunto, quello che Lei chiama “senso”? Non lasci che le si dia a intendere che potrebbe “trovare” il senso della sua vita (infatti, esso non è nascosto in qualche luogo, semplicemente non esiste); o addirittura che un altro, per esempio io, il presunto terapeuta, lo possa trovare per Lei e poi inserirglielo in bocca come un dente finto. No, ciò che Lei non può aver perduto perché non l’ha mai posseduto, nessuno può “ritrovarglielo”, neppure con la migliore buona volontà.⁶ E anche supposto che la sua vita “abbia” un “senso”, quanto meschino, quanto in sé contraddittorio, per non dire quanto immorale dev’essere un senso che (nonostante che si supponga che il suo “senso” sia di servire la sua vita come filo conduttore e come giustificazione) si nasconde così profondamente da restare irreperibile e irriconoscibile, mancando dunque totalmente alla sua funzione. Il linguaggio filosofico volgare predilige, è vero, l’espressione “senso profondo” e a quanto si dice la vita e il mondo devono avere un tale senso profondo; ma questo discorso della “profondità” nasce solo dal fatto che la ricerca del senso, poiché insensata, resta vana; motivo per cui si scava sempre più “in profondità”. Quanto meno si trova, tanto più il senso dev’essere profondo. Tanto peggio, tanto meglio». Devo ricordare in proposito: queste non sono parole mie, bensì le ipotetiche parole di un onesto psicoterapeuta.

No, il *sentimento della «insensatezza della vita»* non è un sintomo patologico, che ha bisogno di essere curato, bensì un sentimento pienamente giustificato nei confronti del fatto della insensatezza, un segno di disposizione ancora integra alla verità, per non dire addirittura *un sintomo di salute*. Tale disposizione alla verità richiede tuttavia, anche se può sembrare paradossale, che noi smettiamo di cercare il «senso». Insomma: i veri ammalati sono quelli – e sono centinaia di milioni – che non hanno mai provato la sensazione di condurre una vita effettivamente priva di senso, cioè quelli che hanno imparato, con successo, a vivere nell’insensatezza e a non aspettare nient’altro.

Ma per ciò che riguarda le migliaia di terapeuti esistenti, costoro somigliano a quei padroni di bar nelle località della corsa all’oro del

selvaggio West, che non scavavano personalmente presumendo di trovare l'oro, ma lo trovarono piuttosto grazie ai cercatori d'oro, che invece fallivano al 99 per cento. Oppure, con altra metafora, somigliano a quei medici che agli affamati, invece di mandarli al ristorante, somministrano iniezioni contro la sensazione di fame. In cambio di un onorario.

5. Il senso come mezzo. Caffè per il popolo

Ma torniamo, ancora una volta, a Frankl. Giustamente egli osserva – e parla per esperienza – che ad Auschwitz e a Dachau, quelli che erano orientati da un «senso» – e con ciò egli intendeva credenti di ogni colore: cristiani come ebrei o testimoni di Geova o comunisti o patrioti – erano in grado di *sopravvivere* meglio all'orrore. Egli avrebbe dunque potuto parlare di «mezzi di sopravvivenza» [*Überlebens-Mitteln*] così come si parla di «generi alimentari» [*Lebensmitteln*]. La conseguenza che Frankl trae da questa osservazione, anche se egli non la formula così *expressis verbis*, potrebbe suonare: per poter vivere e sopravvivere *ognuno di noi dovrebbe essere orientato verso un senso*, ognuno dovrebbe *affermare e alimentare* una fede in un senso. Ciò suona invero pluralistico e tollerante e perciò inoffensivo e persino raccomandabile; per i filosofi, al contrario, una posizione simile è del tutto inaccettabile. E questo per il motivo che, in tal modo, viene proclamata una totale indifferenza nei confronti della questione: verità o non verità di ciò in cui si crede. Già Lessing, che nella sua parabola degli anelli,⁷ sostenendo che tutti e tre gli anelli erano «autentici», aveva anticipato la sventura della neutralizzazione della verità (che riguarda soltanto i non-credenti); già lui, al posto della verità del creduto aveva messo la soggettiva veridicità del credente. Tuttavia, in confronto con l'odierna neutralizzazione della verità, quella da lui proposta era ancora innocua, dato che egli non presenta le tre religioni come ugualmente vere solo perché erano tutte delle *fedi*, ma perché *concordavano nel credo principale*, quello monoteistico. Ma l'odierno pluralista, l'odierno psicoterapeuta, non richiede più neppure questo comun denominatore, nemmeno come presupposto. Per lui è già tutto in ordine se soltanto si crede in qualcosa, fa lo stesso se i dogmi si chiamano «trinità» o «società senza classi». Insomma, invece che della

fede in determinati contenuti, *costui afferma la fede nella fede*. Cioè *la fede nella capacità di promuovere la propria sopravvivenza*.

Naturalmente non è un caso che con questo suo postulato Frankl abbia suscitato un'eco così travolgente proprio nei paesi anglosassoni. Qui, la premessa della tolleranza, già da molto tempo, era consistita nel fatto che colui che va tollerato *creda, non importa che cosa*. Già questa era stata una vittoria del credere come attività spirituale sul credere come contenuto. Con ciò si suppone, ingenuamente, che tutte le religioni siano varianti equivalenti del «credere»; il che, dato che «credere» nel senso odierno è nato soltanto con il cristianesimo, non è affatto vero. Comunque sia, *non di una determinata fede si sentiva il bisogno, ma della determinazione con cui si credeva*. Ancora nell'Inghilterra del secolo scorso ci si aspettava che gli ebrei immigranti fossero *ortodossi* e, naturalmente, anche i non ortodossi adempivano volentieri a questa condizione. Solo a questa condizione (dunque, curiosamente, con la premessa della non-assimilazione) essi venivano considerati pari per diritto. E persino negli anni trenta di questo secolo, negli Stati Uniti, l'aspirante a una carica universitaria che, nel questionario, non rispondeva alla domanda sulla sua affiliazione religiosa, veniva scavalcato.

Frankl parla, in realtà, come se provenisse da questa tradizione. Tuttavia egli fonda il suo giudizio sul credere (sul credere, non sulla fede) non più in modo religioso, bensì – e anche questo agli americani, gente pragmatica, appare molto familiare – *puramente pragmatico*. Prende partito per il credere non perché, come Lessing, ritiene tutte le religioni varianti di un'unica verità; ma perché afferma, non senza giustificazione, che tutte le religioni conferiscono una forza equivalente perché possiedono *la stessa capacità di dar forza, la stessa virtù terapeutica*. Questo è, ai suoi occhi, il loro «senso» comune. Lui le religioni non le considera «oppio del popolo», ma «caffè del popolo». Qualcuno sorride scaltramente sullo sfondo: il grande uomo che già più di cent'anni fa ha sostenuto che la parola «vero» è solo un travestimento per «favorevole alla vita». Parlo di Nietzsche, il progenitore del nichilismo, che contestava ogni «senso» e scacciava lungi da sé ogni fede. L'abisso tra i due è ovviamente insuperabile, Giacché, mentre Nietzsche considerava insostenibile il concetto di verità ritenendo ch'esso non fosse nient'altro che un mero vantaggio biologico, Frankl, tanto più «positivo», concede, come si è visto, «verità» o

«senso» a tutto ciò che favorisce la vita, appunto per questa qualità. Quanto più coraggioso è stato tuttavia colui che ha osato mettere in questione il concetto di verità rispetto a chi ritiene «pieno di senso» tutto ciò che «favorisce la vita», per il quale dunque «ogni verità è buona». Ma c'è ancora di peggio: infatti Frankl annuncia apertamente che (alla lettera) «non esiste alcuna situazione che non abbia un senso» (il che è del tutto incomprensibile dopo il suo soggiorno ad Auschwitz) e che «il senso non solo dev'essere, ma anche può essere trovato». Ora, questo è naturalmente il messaggio più lieto che si possa offrire a chi ha fame di senso e non sorprende che tale messaggio, soprattutto nella terra delle *Public Relations*, abbia esercitato ed eserciti una straordinaria forza d'attrazione pubblicitaria. In realtà tale messaggio afferma: «Per quanto miserabile tu ti possa sentire, è possibile aiutarti a uscire dalla tua situazione di vuoto di senso, situazione solo apparentemente priva di speranza; anzi *in realtà tu hai già ricevuto da sempre un aiuto*, dato che questa situazione, sia pure in modo nascosto, è comunque “piena di senso”» (non è una citazione). E questa è naturalmente una dottrina che, in confronto all'espressione «oppio del popolo», sarebbe di una gentilezza illecita.

6. Il «senso artificiale»

Vero è che Frankl sottolinea ripetutamente che il «senso» non può essere *inventato* bensì solo *trovato* (e questo presuppone che il «senso», in qualche modo, «esista», una supposizione che per i filosofi è un nodo assai duro). Nonostante questa asserzione metafisica, di cui egli non sospetta neppure le implicazioni ontologiche, Frankl parla incessantemente di qualcosa che nel migliore dei casi si può chiamare «senso artificiale», ovvero *senso prodotto artificialmente*. Infatti il «senso» che egli consiglia ai suoi pazienti, e in particolar modo a quei pensionati che sono infelici perché non possono più esercitare la loro professione (che nel 99 per cento dei casi era stata priva di senso), e che adesso, con la fine del loro lavoro precedente, per la prima volta si sentono privi di senso; dico, il senso che Frankl raccomanda per motivi terapeutici a quegli infelici consiste per lo più, che egli prescriva loro di fare del *bricolage* o di collezionare francobolli, in un'*attività inventata*. Il termine generalmente accettato per questa attività, che dovreb-

be dimostrare sentimento del senso e gioia del senso, è *hobby*.⁸ Difficile decidere se parlando di questi *hobbies* inventati dobbiamo dire che «hanno» senso o che «sono» senso. Entrambe le affermazioni sono giuste. Infatti da un lato essi *hanno* il senso di far credere a chi ha fame di senso che, per il semplice fatto ch'egli fa qualcosa, e qualcosa di ben visibile, fa qualcosa di sensato. D'altra parte l'essere occupato è il senso stesso dell'occupazione e con ciò il senso di una vita per amore della quale il paziente, pur soffrendo di mancanza di senso, sopravvive ancora volentieri: «Se non avessi la mia collezione di francobolli!» Al tempo stesso tuttavia, l'attività è anche un *mezzo* (non già per la produzione di prodotti per *hobbies*, che nel ciclo economico sono superflui e dunque «insensati» ma proprio) per la produzione della soddisfazione o addirittura della gioia di chi la esercita. *Il prodotto dunque è mezzo per la produzione di lavoro (apparente) e non* – come accade normalmente – *il lavoro mezzo per la produzione dei prodotti*. Come si vede, qui siamo davanti a un fenomeno insolitamente complesso. Comunque è chiaro che il rapporto tra occupazione e senso qui è capovolto: mentre fa parte dell'attività «normale» (per esempio quella del falegname o del cacciatore) realizzare un obiettivo (che poi è il suo «senso»), qui l'occupazione, ovvero la *soddisfazione per mezzo dell'occupazione*, s'introduce *come fine*. Mentre chi persegue un fine (che è poi il senso della sua attività) mira a raggiungerlo o a realizzarlo, la terapia occupazionale mira a produrre o a simulare artificialmente un fine, *cosicché il paziente, perseguendo apparentemente tale fine, possa liberarsi dalla pena della mancanza di senso*. Non è il paziente che vive per un suo fine, è piuttosto il *fine artificiale* (o il «senso») *che serve come mezzo per la sua vita*. Il rapporto tra mezzo e fine, così come viene espresso nel detto «il fine non giustifica i mezzi», è chiaramente superato. Dato che oggi giorno i fini diventano mezzi e i mezzi diventano fini; dato che lo scopo di tutte le attività non è soltanto quello di produrre mezzi, ma vengono anche inventati fini per venire introdotti come mezzi; e, infine, dato che vengono inventate occupazioni che servono, al tempo stesso, come mezzi e come fini, oggi giorno tali formule semplicistiche sono diventate prive di senso. Per inciso: oggi non vale più la massima «il fine non giustifica i mezzi», bensì al contrario «il mezzo non giustifica i fini». Il fatto che esista il mezzo «bomba atomica» non giustifica il suo scopo, cioè il suo uso.

IV. LA LOTTA CONTRO IL VUOTO DI SENSO

7. Colpo d'occhio su tre tipi

1. La maggioranza di coloro che conducono una vita insensata non è ancora per nulla consapevole di questa sventura. *Proprio il tipo di vita che viene loro imposta impedisce loro di accorgersi della sua insensatezza.* Perciò essi non fanno assolutamente nulla per combatterla. O meglio, persino ciò ch'essi fanno contro è qualcosa che viene fatto a loro, cioè che viene loro fornito. Voglio dire, dato che essi sono defraudati della loro autonomia, ossia della *chance* di diventare autonomi, restano dipendenti anche durante il loro cosiddetto «tempo libero». Assolvono al loro piacere a mo' di schiavi, altrettanto servili quanto è servile il loro *job*. Il motivo per cui siedono ogni giorno davanti al loro schermo televisivo, ciò che diventano a causa di questo consumo quotidiano di TV – un consumo che naturalmente li trasforma, che ne fa dei prodotti insuperabilmente triviali⁹ – tutto ciò non interessa loro, anzi tutto ciò resta altrettanto sconosciuto quanto la funzione dei prodotti del loro lavoro. Niente è più tremendo di questo collettivo «ciò che sarà di noi non ci riguarda». Dalla prima insensatezza, quella del lavoro, passano alla seconda, quella del tempo libero, che tuttavia un certo senso ce l'ha: quello, appunto, di offrire un qualche ristoro alla prima insensatezza. Un ristoro che, per loro, è diventato addirittura indispensabile: senza le lunghe ore quotidiane di consumo della TV, come hanno dimostrato le statistiche, oltre il 75 per cento dei nostri contemporanei non possono più vivere, non sapendo che cosa «devono fare di se stessi». Non è affatto esagerato parlare di «coercizione al tempo libero», così come si parla di coercizione al lavoro.¹⁰ E questa coercizione non solo essi l'accettano, e l'accettano volentieri, ma fanno addirittura valere un diritto morale a questa merce del tempo libero, che viene consegnata loro a domicilio. *Al loro diritto al posto di lavoro, che si suppone sacro, corrisponde il diritto, che si suppone sacro, al loro posto televisivo.* Così i milioni della maggioranza.

2. Una piccolissima minoranza (anche se, in assoluto, il suo numero è alto) lascia, come abbiamo già visto, che le venga dato a intendere

che il suo sentimento di vuoto di senso sia una malattia. E questa si rivolge ora al «*racket* della mancanza di senso», i terapeuti, per essere curata.

3. Rimane un terzo gruppo che, se confrontato al primo, è sì piccolo ma, a causa delle sue caratteristiche di *outsider*, è il più scandaloso fra tutti: il gruppo di quelli che si assumono la miseria della loro insensatezza,¹¹ o meglio che *evadono* dalla loro miseria; e che superano l'escapismo (che si è comunque già organizzato attraverso l'industria del divertimento, ma non è ancora integrato nella vita pubblica) in modo tale che *escono fuori dalla società*. Parlo delle migliaia e migliaia di persone che consumano hascisc o eroina oppure degli hippies o flippies che vagabondano verso Oriente o affluiscono nelle diverse sette: i gruppi MT (meditazione trascendentale), gli Ananda Marga, gli Earth play, la setta Mun (anticomunisti patrocinati dalla CIA), i Children of God, la Scientology Church, e in qualsiasi altro modo si possano chiamare le dottrine, le pratiche e i gruppi di salvezza (i quali, non a caso, provengono senza eccezione dagli Usa). La credibilità di ciò che affermano questi milioni d'individui, cioè che essi arrivano a bucarsi o che si uniscono a queste sette perché non possono più sopportare l'insensatezza della loro vita, è incontestabile. Dopo il fallimento dei tentativi fatti nel corso dell'ultimo secolo, di rendere la vita umana degna dell'uomo, o perlomeno più umana, mediante rivoluzioni politiche; in particolare dopo l'esperienza che l'*alienazione* (dato che per il 90 per cento essa è originata dallo sviluppo tecnico e non dai rapporti di proprietà) anche nei paesi socialisti non accenna minimamente a scomparire o a diminuire; dopo questa esperienza non c'è da meravigliarsi che essi ripieghino in uno stato di ebbrezza del tutto apolitico, e che neppure si può chiamare utopico. Sorprendente è al contrario il fatto che il numero degli escapisti fino ad oggi sia rimasto ancora relativamente basso, che il movimento non abbia ancora trascinato con sé centinaia di milioni d'individui. Ma il fatto si basa – mi ripeto consapevolmente – appunto su questo, che *i più restano esclusi, a causa della loro miseria, dalla conoscenza della loro miseria; che essi sono già troppo malati per reagire appunto, come fanno i tossicomani, con una «malattia».*

8. Confronto con il cosiddetto «dolore universale»

Spesso quando, discorrendo, io mostravo di considerare la frustrazione della gioventù odierna una cosa seria e importante, si è cercato di consolarmi o di rispondermi bruscamente, con l'affermazione insensata (perché un male non diventa minore per il fatto che è male del passato) che tale fenomeno non è davvero nulla di serio o di eccezionale, giacché il «dolore universale» esisteva anche prima, probabilmente addirittura sempre.¹² Questo argomento è giustificato? Si tratta ancora oggi di un «dolore universale»?

No. Infatti il dolore, la malinconia, il disgusto e la rabbia di coloro che, nel secolo scorso, soffrivano di «dolore universale», ancora non si riferivano, come la malattia del giorno d'oggi, alla «insensatezza» della vita e del mondo, bensì alla loro *miseria*; e innanzi tutto a quel *prevalere del dolore creaturale su qualunque gioia creaturale* così efficacemente sostenuto da Schopenhauer. La miseria odierna, al contrario, è, come abbiamo visto all'inizio, la conseguenza di una cosa del tutto differente: prima di tutto del fatto che noi dobbiamo trascorrere la nostra vita facendo lavori che non sopportiamo affatto; poi come conseguenza del fatto che siamo inseriti in un «universo di mezzi». *Per i malati di «dolore universale» la vita e il mondo sono privi di senso perché sono miserandi. Per noi contemporanei la vita e il mondo sono miserandi perché sono privi di senso.*

E tuttavia i due tipi in qualcosa concordano: entrambi sono *apolitici*, entrambi *rivoluzionari frustrati*. Dato che il malato di «dolore universale» non teneva in considerazione (per lo più non doveva, e dunque neppure poteva prendere in considerazione) la situazione per la quale egli soffriva veramente, e dunque non poteva accusare la situazione politico-sociale, o addirittura intervenire in essa con forza, egli sostituiva questo «oggetto reale» della sua critica con un altro molto più generale e perciò paradossalmente molto più innocuo: cioè con il *mondo*. *Egli «mondificava» la miseria sociale*. Insopportabile non era soltanto il regime reazionario o la miseria materiale della popolazione, bensì l'universo. Così, la sua *accusa* [*Anklage*] egli la *sublimava in lamento* [*Klage*]: faceva, della sua rabbia, un «valore culturale», il che naturalmente non era affatto mal visto dai potenti di allora. In effetti, il più severo censore non ha avuto ancora mai da obiettare contro un documento letterario, filosofico o musicale prodotto dal «dolore universale».¹³

Di fatto, ancor oggi si tratta di un meccanismo di sostituzione di questo tipo: coloro che soffrono per la «insensatezza» del loro lavoro, provocata dalla tecnica, e per il loro «essere soltanto un mezzo» nell'«universo di mezzi», costoro falsificano la propria miseria, in ogni modo sostituiscono l'oggetto del loro malessere: infatti, invece di riconoscere o di combattere come radice di tale malessere la condizione del mondo che ormai s'identifica con la tecnica, si limitano a lamentarsi della condizione della propria anima provocata dalla condizione del mondo, ovvero a cancellarla, dunque a *prendere le distanze dal vuoto di senso*. Anch'essi sono «rivoluzionari frustrati», se questa espressione non è fin troppo onorevole; infatti, a prescindere da alcune migliaia di giovanotti americani, per i quali la militanza politica e la passione per la droga si sono «sovrapposte» e da alcune altre migliaia che si sono trasferite dalla scena della guerra del Vietnam a quella della droga, la minoranza (appunto per motivi politici) ha cominciato come opposizione politica. Invece la maggioranza, lasciandosi la politica a sinistra, è caduta direttamente nella droga o nelle sette.¹⁴

E anche per questi ultimi vale il fatto che essi (come gli affetti dal «dolore universale») non sono del tutto inopportuni per l'*Establishment*; il che, ancora una volta, è plausibile, dato che una indagine seria sulle radici della sofferenza finirebbe per imbattersi nella tecnica e naturalmente nessun *Establishment*, né a Est né a Ovest, potrebbe permettere un massiccio attacco contro quest'ultima. Sia di qua che di là, le posizioni critiche contro la tecnica, anche le più leggere, vengono schernite come «luddismo» nel modo più obsoleto, quasi che il ruolo della tecnica da centocinquanta anni non fosse mutato. E che in America ci si ponga in modo così positivo nei confronti del diffondersi rigoglioso della psicoanalisi, dato che questa cura il vuoto di senso invece che come effetto della tecnica come una condizione curabile psicologicamente, con terapia individuale o di gruppo; e che contemporaneamente nell'Unione Sovietica non si giudichi più con tanto disprezzo la psicoanalisi, che per mezzo secolo era stata messa al bando, tutto ciò ha lo stesso motivo. Di fatto sarebbe meno stupefacente se i governi dei paesi altamente industrializzati – ancora una volta, sia quelli dell'Est che quelli dell'Ovest – autorizzassero a certe condizioni l'industria delle droghe, così come autorizzano quella del divertimento, che non è poi tanto differente, o che addirittura la patrocinassero, dato che ai loro occhi *il consumatore di droghe è più inof-*

fensivo del «dissidente» attivo, e che il consumo di droghe potrebbe sventare lo scoppio di agitazioni politiche. Ma con ciò stiamo anticipando.¹⁵

Infatti ancora una volta ci dobbiamo dedicare alla differenza tra le due miserie, quella del «dolore universale» e quella della sofferenza per la mancanza di senso. Tale differenza dà a quest'ultima un profilo molto preciso.

Quando coloro i quali erano affetti dal «dolore universale» chiedevano qualcosa – ma più che chiedere, si lamentavano – lo facevano nella migliore tradizione della teodicea: chiedevano perché esistono miseria e bisogno delle creature, perché le creature si ammalano e muoiono. Dunque s'interrogavano sul *senso del negativo*. Non così quanti oggi pongono la questione del senso. Costoro, infatti, *non interrogano sul senso del soffrire, bensì* – e questa è una enorme differenza – *su quello dello stesso esistere, che non appare loro privo di senso perché è tormentato dalla sofferenza, ma al contrario appare «insopportabile» perché è privo di senso*. Dico «è» e non più «sembra», perché essi già a priori – per quale motivo l'abbiamo mostrato all'inizio – sfuggono alla realtà della mancanza di senso per loro indubbia.¹⁶

Ma in modo altrettanto fondamentale quanto gli affetti dal «dolore universale» costoro – l'abbiamo già accennato – si differenziano dall'altro gruppo di non-omologati: i rivoluzionari. Infatti, ad essi non viene più neppure in mente di costruire un mondo che potrebbe avere un senso per loro, o per il quale essi potrebbero avere un senso. Invece di realizzare nuova vita, *si rifugiano in mera esperienza*, cioè proprio nella esperienza di *condizioni nelle quali alla loro domanda di senso non si risponderà più in modo negativo*; oppure nelle quali essi non soffriranno più di mancanza di senso perché in loro non prevale più alcuna mancanza di senso; il che tuttavia non significa che ormai riconoscano un senso determinato o ne godano, ma solo che si trattengono, mentre sono in queste condizioni, in una *dimensione «neutra dal punto di vista del senso»*. Definire «ebbrezza» queste condizioni (ch'essi chiamano «high»), dato che in questa parola risuona troppo di dionisiaco, sarebbe andare troppo oltre. Ciò che essi cercano e probabilmente anche trovano non è un *paradis artificiel*, ma il puro *nirvana*. E ciò non vale solo per le condizioni prodotte dalle droghe, ma per tutte le loro attività (se così si possono chiamare gli atti che mirano all'auto-passivizzazione): tanto per la loro *musica* fragorosa, per mezzo della

quale essi escono «fuori di sé», quanto per la loro *sessualità*.¹⁷ Dato che essi mirano al nulla, non si può negare una certa giustificazione alla loro inclinazione per il buddhismo, già diffusa soprattutto negli Usa, nonostante l'insuperabile mancanza di cultura storico-religiosa degli «apostoli».

9. *Oppio, religione del popolo*

Il tempo in cui la religione poteva venir chiamata «oppio del popolo» è finito. Piuttosto ora al contrario l'*oppio* (che qui sta per tutti i tipi di droghe) è diventato *la religione del popolo*. Quel che cercano e che provano nell'estasi non è «senso» (nonostante che si lascino dietro l'infelicità della mancanza di senso, perlomeno transitoriamente): *nessuna persona di ritorno da un trip ha mai raccontato di aver sperimentato l'assenza della mancanza di senso* o addirittura, in positivo, *un «senso», quello del mondo o della propria esistenza*. Piuttosto tutti riferiscono «soltanto» della *beatitudine* che hanno sperimentato. E questa è manifestamente assoluta, cioè non ha nulla a che fare né col senso né con la mancanza di senso. Nessun dubbio: la condizione contraria alla insopportabilità del vuoto di senso non si chiama «possessione di senso», bensì *felicità*, più esattamente *felicità artificiale*, felicità prodotta artificialmente. Da circa quindici anni viviamo – i GIs tossicomani in Vietnam e i figli dei fiori sono stati i nostri malaugurati precursori – in un'era eudemonistica, anzi *edonistica*. Quello che, dato che la possibilità di una catastrofe universale cresce di giorno in giorno, viene anche di giorno in giorno riconosciuto da tutti, non è solo sorprendente ma addirittura spaventoso. Ma se ci si muove barcollando verso tale destino in modo euforico invece che pieni di spavento, non è perché non si conosca il pericolo e neppure nonostante che lo si conosca. Bensì, *perché* lo si conosce.

La felicità, che i nostri padri e i nostri nonni e noi stessi ancora avevamo sperato di costruirci trasformando una società disumana in una società degna dell'uomo, essi se la procurano dunque adesso con «iniezioni e pillole di trascendenza». E io suppongo che *non solo essi lo possano, ma che spesso sia loro permesso, se non addirittura imposto*. Perché questi «beati», depolitizzati e demoralizzati, non sono affatto malvisti dall'*Establishment* politico. In ogni modo, sono molto più

accetti di quanto non lo fossero gli oppositori politici. *L'oppio viene fatto passare per religione del popolo*; se addirittura non lo s'introduce e non lo si promuove positivamente come tale. Il pilota d'Hiroshima Claude Eatherly veniva riempito a forza di tranquillanti, per impedirgli di farsi pensieri (cosiddetti «morbosi») sulle implicazioni morali e politiche del lancio della bomba, in cui era stato indirettamente coinvolto. Dunque per demoralizzarlo e depoliticizzarlo. All'affermazione che l'us High Command in Vietnam si sia sforzato invano di frenare il consumo delle droghe, a cui laggiù si era avvicinata una parte assai considerevole dei GI; a questa affermazione si può difficilmente far credito. L'Alto Comando in Vietnam ha risolto problemi più difficili. Non asserisco che, come accadde in Molussia, sia stato esso stesso a organizzare segretamente il commercio e il consumo delle droghe; asserisco però che esso tenne chiusi tutti e due gli occhi nei confronti del mercato nero, perché poteva esser sicuro che i drogati non sarebbero diventati ribelli ma avrebbero partecipato a tutto, anche alle «missioni» più feroci, senza rompersi la testa sul loro senso o non senso, o sul loro essere morali o immorali. Pertanto è certo che questi «mezzi contro la mancanza di senso» sono stati usati, con buoni risultati, come *mezzi contro il «dissenso»* e come *mezzi per produrre la lealtà* più incondizionata, dunque come *mezzi di omologazione*. Interessante, d'altra parte, la differenza di tattica a Est e a Ovest; mentre di qua si lascia diffondere il disagio spirituale, per sventare il disagio politico e per evitare che scoppi il dissenso, di là i dissenzienti o gli oppositori politici vengono chiusi in prigione come presunti disturbati psichici. Quale delle due pratiche sia più piacevole, è questione di gusto.

Ma non è vero soltanto che l'oppio sia diventato «religione del popolo»; vero è anche al contrario – e con ciò, sembra, torniamo alla versione originale di questo detto – che le sette religiose che spuntano innumerevoli, specie in America, ma già invadono tutto l'emisfero occidentale, non hanno altro né miglior compito che queste droghe: che dunque esse funzionano *come oppio*. Con ciò tuttavia non intendo che – questo era il senso originale del detto famoso – la classe dominante nutra coloro che non possono permettersi droghe costose con il più economico surrogato che si chiama «religione», per mantenerli mansueti come agnelli; piuttosto intendo che le nuove

sette (che per la verità non si diffondono nel «popolo» ma nel ceto medio) siano diventate strutturalmente somiglianti alle droghe: cioè, che l'unica cosa a cui pervengono i settari, senza tuttavia essere coscienti di questa realtà, è la condizione *psichica* nella quale vengono messi dalle loro droghe e rituali: che i dogmi in confronto sono diventati insignificanti e possono venir gettati a mare senza grosse perdite. Dogmi e rituali nel migliore dei casi hanno lo stesso ruolo delle droghe e già oggi sono perlopiù – dato che queste ultime è possibile procurarsele facilmente come merci – i più obsoleti e tardi sostituti della droga. È vero che ci sono ancora centinaia di sette che divulgano vecchi «dogmi triviali», apparentemente nuovi, ma per lo più roba già frita e rifrita.¹⁸ Dico «ancora», dato che il loro numero cresce quotidianamente e che il crescere rigoglioso di frammenti di gruppo (che ha origine nella storia del protestantesimo) solo oggi sembra aver raggiunto il punto massimo. Ma la molteplicità inganna. Io sono convinto che le centinaia di migliaia che credono di aver bisogno di una determinata fede, di un «anello autentico» come di un veicolo, per mettersi nello stato di nirvana da essi tanto desiderato, e credono che soltanto il *loro* anello sarà la soluzione, s'ingannano. Giacché i dogmi sono diventati intercambiabili. Che il settario Mr Smith sia contagiato dal dogma della setta A e Mr Miller dal dogma della setta B è un puro caso, così come è un caso che Mr Smith cada in balia del *Veronal* e Mr Miller del *Geronox*. Un dogma ha lo stesso effetto di un altro; il 99 per cento di essi sono comunque puri «placebo»: un'affermazione che Smith e Miller, benché nemici dichiarati, naturalmente respingerebbero con lo stesso fervore e con una indignazione che li rende simili. *Comunque i contenuti di fede sono degradati a mezzi di ebbrezza e di nirvana*, i quali, in linguaggio filosofico, sono ἄνευ λόγου e stanno allineati con i generi alimentari e i sonniferi.

V. IL SENSO DEL CONCETTO DI SENSO¹⁹

Che si aspetti o addirittura si pretenda dalla propria vita o dalle creature o dagli Stati o dallo scorrere della storia o addirittura dall'universo nella sua totalità non solo che siano ma, inoltre, che abbiano anche un senso, una tale dualità è tutt'altro che ovvia. Per chi può liberarsi da tutti i pregiudizi che gli hanno suggerito l'ambiente e la

vita quotidiana; per chi ha la capacità di pensare come un marziano in visita sulla terra, per uno così, una tale doppiezza è persino una cosa molto singolare. Da dove viene il concetto di «senso»? Quale senso associamo con esso?

10. *Il monopolio del senso*

Chiediamoci innanzi tutto, per orientarci, su quale senso non ci s'interroga *mai*. Per ora possiamo rispondere solo complessivamente, in maniera enigmatica: *mai sul senso del «positivo»*. Mai, o per lo meno raramente, ci si è chiesti a che scopo esiste il mondo nella sua totalità, qual è il suo «senso» (anche se i filosofi si sono inquietati, nel più profondo dei modi, sulla sua esistenza o contingenza). O a che scopo esiste la vita? O a che scopo questo o quel popolo?²⁰ O le querce o le zanzare o le meduse? O, addirittura, *queste* zanzare o *queste* meduse? O, addirittura, quale senso hanno *questo* o *quel* caso impreveduto nella vita di questa o quella medusa? Chi avesse posto queste domande sarebbe certo stato considerato un pazzo. Ma perché? Esiste infatti qualcosa di positivo sul cui senso ci si è interrogati e sul cui senso non sembra insensato interrogarsi: *l'uomo*. Chiaramente, il senso del senso, dato che ci s'interrogava sul ruolo dell'uomo nel cosmo, non su quello della zanzara, era *antropologicamente limitato*. Dal punto di vista della storia delle idee, questo antropocentrismo è certo facilmente spiegabile con il richiamo all'antropologia dell'Antico Testamento, viva ancor oggi, che non solo ha innalzato l'uomo a Signore di tutte le cose, ma anche come quell'Essere per il quale tutte le cose sono state create e che perciò è anche il «senso» di esse. Se si osserva questo monopolio del senso, invece che con gli occhi del cultore di scienze dello spirito con quelli del cultore delle scienze della natura, per esempio di un darwinista, allora, naturalmente, esso fa un effetto assolutamente sciocco. Nessuno tuttavia può onestamente credere che qualcosa di così fondamentale come il «senso» possa in qualche misura venire assegnato come attributo contingente e spettare esclusivamente, tra milioni di specie, a quella a cui casualmente si appartiene; che *l'umanità sia in qualche modo il «popolo eletto» tra tutti gli enti*, l'unico γένος nella «buona provetta» metafisica, mentre i milioni di altre specie ed esseri viventi, dalle amebe alle balene, per tacere delle piante, debbano contentarsi di lasciarsi stipare nella «cattiva provetta» metafisica: quella dei non portatori di senso.²¹

11. *Senso = ciò che si ha in mente. La morte del senso*

Ma quello che abbiamo usato qui è un concetto di «senso» ancora del tutto oscuro. Questo concetto possiamo capirlo solo se ci rendiamo conto che originariamente «senso» non è stato affatto qualcosa di astratto bensì, se così si può dire, qualcosa di «psicologico». Con ciò intendo che la prima domanda non è stata: «Che senso *ha* questo o quello?», bensì: «Che cosa aveva in mente Dio quando ha creato o ha comunicato o ha autorizzato questo o quello?» Senza la supposizione di qualcuno che «ha in mente» qualcosa, l'uso originario della parola «senso» sarebbe stata insensata; e ciò vale ancora oggi per milioni d'individui. Persino a noi atei riesce difficile concepire «senso» senza questa ipostasi, il che tuttavia non significa che dovremmo tornare alla religione per amore del «senso», dunque per credere nel «senso»; ma, al contrario, che possiamo usare la categoria «senso», se mai possiamo usarla, solo con la massima precauzione. Infatti è difficile rispondere alla domanda in che cosa debba ancora consistere il senso del «senso», del *meaning*, se con ciò non si intende un Dio che «ha in mente» qualcosa. In realtà, il nostro concetto di senso appunto è solo storicamente deducibile, ma non spiegabile filosoficamente. Gli stessi credenti nel senso non sono affatto così sicuri del senso in cui parlano del «senso», dato che continuano ad assicurare (stranamente, con una certa affettata vanità), *che il senso in genere resta «nascosto» e perciò inaccessibile, un fatto sul cui senso naturalmente ci si dovrebbe interrogare*. Dove starebbe scritto, infatti, che faccia parte del senso del senso di essere «segreto»? Che cosa aveva in mente Dio quando creò, sì, il senso, ma lo lasciò nascosto? Tali domande non si possono eliminare vaneggiando di «senso profondo». Perché in genere il senso appaia segreto, anche questo è un segreto che si può svelare solo mettendo in questione il senso della categoria «senso».

Il coraggio di ammettere e proclamare, insieme con la «morte di Dio» anche la «morte del senso»; il coraggio, che già cent'anni fa Nietzsche aveva presentato come prova di maturità dell'uomo moderno – quello di ammettere che noi, senza essere stati «progettati», andiamo alla deriva verso l'oceano dell'essente –; questo coraggio, oltre che agli scienziati (che generalmente non si rendono conto di quanto sono arditi, sia pure senza volerlo, e che difficilmente si espri-

mono *expressis verbis* sulle conseguenze ateistiche del loro fare) solo pochissimi di noi l'hanno trovato. E, come già detto, in genere neppure gli scienziati, dato che hanno immediatamente colmato il vuoto che si era aperto per la perdita del progetto divino con l'onnipotente *causalità*, per cui al posto dell'oceano deserto del mondo hanno messo una macchina mondiale che funziona in modo piacevolmente ordinato. Che la loro esistenza a sua volta potrebbe essere insensata, non se ne sono accorti, accecati come sono dalla bellezza della necessità.²² Comunque, noi che non siamo scienziati abbiamo conservato, sotto il travestimento dell'etichetta «senso», il concetto di «progetto»; ma, come già detto, ne abbiamo fatto un *progetto senza nessuno che progetti*, l'abbiamo *de-deificato*.

12. *Senso = giustificazione secolarizzata*

Soltanto adesso, dopo che abbiamo chiarito il senso originario di «senso» come ciò che Dio aveva avuto «in mente», si chiarisce la nostra affermazione iniziale, che certo suonava enigmatica, che quasi mai ci si sia interrogati sul senso del «positivo». Con ciò intendo che la questione del senso si è accesa quasi esclusivamente riguardo all'*esistenza del negativo*, del male e dell'orribile, la cui esistenza a prima, ma anche a ultima, vista non poteva essere conciliata con «l'aver in mente», cioè con il volere di Dio, e ciò richiedeva una giustificazione.²³

Se al mondo fosse esistito solo il positivo, non si sarebbe mai giunti al concetto di «senso». I fratelli sani di Giobbe non avevano avuto alcun motivo di chiedere che cosa avesse in mente Dio tenendoli in buona salute. Solo Giobbe, grattandosi le piaghe, aveva *bisogno* della domanda di senso, e solo lui *poteva* porre la questione. Finché Lisbona non fu distrutta, Voltaire non si sognava neppure di chiedere come poteva giustificare l'esistenza della città indenne, cioè di indagare sul «senso» della città di Lisbona. Dopo la distruzione della città, al contrario, egli ne ha chiesto conto a Dio e lo ha sfidato a giustificare la catastrofe. Quando questa idea della giustificazione svanì, al suo posto non restò il nulla, bensì appunto l'idea del «senso», sicché oggi noi possiamo dire che *la domanda di senso è la versione secolarizzata della domanda della teodicea. O la domanda di giustificazione camuffata dell'ateo.*

13. *Excursus sul «per»*

Naturalmente, si può parlare di «senso» in modo sensato. A parte il fatto che si può parlare con ragione del «senso» di un testo – ma tale «senso» è tutta un'altra faccenda –, è senz'altro sensato parlare del senso degli *apparecchi*. Tuttavia questo senso gli apparecchi lo hanno soltanto perché lo ha dato loro qualcuno (vedi sopra) che aveva «in mente» qualcosa quando li ha prodotti; e perché ci sono utenti che hanno «in mente» di farsene qualcosa.

Ma in questo senso noi uomini non abbiamo, o la nostra esistenza non ha, alcun senso. Difficilmente qualcuno oserà affermare che Dio o i nostri genitori, quando ci hanno fabbricati, avevano avuto «in mente» qualcosa di preciso nello stesso senso del fabbro, che fabbrica chiavi per un uso preciso (che appunto è il loro «senso»); insomma che essi ci abbiano messi al mondo affinché noi, come apparecchi, *realizzassimo determinati fini al di fuori di noi* chiamati senso. Di fatto, oggi noi non possiamo più riappropriarci ingenuamente del titolo *Il destino dell'uomo*, che Fichte aveva scritto senza esitare. Se oggi qualcuno lo facesse proverebbe di essere affetto da «megalomania antropologica», perché (a parte il fatto che noi non riconosciamo più nessuno che ci determini) l'espressione presumerebbe qualcosa di estremamente improbabile e indimostrabile, cioè che noi, piccoli animali sulla superficie di un pianeta di terz'ordine che gira intorno a un sole, significhiamo qualcosa e persino qualcosa di decisivo per l'universo extraumano. È del tutto insensato parlare di un «destino» (non soltanto «dell'uomo», ma) dell'individuo, come se a ciascuno di noi fosse stata messa nella culla una determinata funzione ovvero un determinato «senso». Di culle benedette come questa non ne esistono più (ammesso che siano mai esistite). Oggi abbiamo bisogno di posti di lavoro e di consulenze professionali che (spesso anche con l'aiuto di computers) «determinano» il posto libero (sempre che ce ne sia uno) che dobbiamo occupare secondo la situazione dell'economia generale e locale. Supporre che il lavoro che ci è stato assegnato per mezzo di un apparecchio sia il nostro «senso» sarebbe, nonostante le chiacchiere sul «sacro diritto» al posto di lavoro, sfacciatamente cinico.

Se ho detto sopra: «Noi non realizziamo alcun senso che stia al

di fuori di noi», l'ho fatto perché, se qualifichiamo una cosa come «sensata», intendiamo sempre ch'essa debba aver senso «per qualcosa». Senza un tale «per» il discorso sul «senso» è insensato: un «senso liberamente sospeso», non riferito a nulla, non esiste. Le mani hanno senso *per* l'organismo (ovvero, questo è il loro senso). I tasti hanno senso *per* la macchina per scrivere (ovvero questo è il loro senso). Gli schiavi avevano senso *per* i padroni delle piantagioni. I quali padroni, se qualcuno avesse detto loro «to have a meaning», e se avessero capito questa (improbabile) asserzione (il che è altrettanto improbabile), avrebbero energicamente protestato. E avrebbero protestato perché «avere senso per...» significa sempre *essere eteronomo*, essere un mezzo per un fine, non essere libero. È poi davvero così sicuro che avere senso è un predicato onorifico e che non avere alcun senso è una mancanza? Forse che *in fin dei conti la nostra ricerca di «senso» non va a finire in una ricerca di servitù* anche se questo senso (perché non lo troviamo) lo chiamiamo «profondo», e anzi, poiché cerchiamo invano dentro di noi, ci adorniamo con questo epiteto?

VI. L'ITERAZIONE

Se riconosciamo che «aver senso» è sempre «aver senso per...», riusciamo ad evitare un fatto frustrante, che minaccia di rendere insensata qualunque attribuzione di senso. Questo fatto io lo chiamo l'«iterazione del senso». Con ciò intendo che, se non vogliamo contraddirci, non possiamo fare a meno di spingere la richiesta di senso da uno stadio al prossimo stadio, dal prossimo al successivo, e così *ad infinitum*. Se il senso di A consiste nel servire B, allora dobbiamo supporre, per riconoscere questo senso di A, che anche a B spetti un senso, dato che sarebbe insensato aver senso per qualcosa che in se stesso è privo di senso e così via. Ovviamente non c'è nessuno, a parte noi filosofi un po' matti, che, per esservi costretti dalla logica, si senta anche *moralmente* obbligato a riflettere su questa iterazione e a trarre conseguenze da questa riflessione. Generalmente i non-filosofi si accontentano di avere una inclinazione per qualcosa sul cui senso essi neppure si interrogano. In ciò consiste la «limitatezza morale» dell'uomo odierno, che io ho messo sotto accusa *ad nauseam* tanto in *Endzeit und Zeiten-*

ende che in altri saggi di questo volume. Ma, d'altra parte, sembra che anche il pensiero della «iterazione *ad infinitum*», il pensiero che io non so quale sarà l'ultima conseguenza della conseguenza della conseguenza del mio fare; dunque quale «senso» avrà infine il mio fare e di che cosa infine io sia responsabile; anche questo pensiero è *demoralizzante* perché chi ne è vittima e cede ad esso si priva poi della capacità di agire ancora.

Così sembriamo condannati a scegliere tra un orizzonte troppo stretto e uno troppo vasto, tra la puntualità del vivere e la prospettiva infinita, tra *limitatezza morale* e «*dismisura morale*». Questa è veramente un'alternativa terribile, un'aporia, che non si può sciogliere ma soltanto tagliare come il nodo gordiano. Con ciò intendo che, in quanto esseri morali, non dobbiamo agire né *sub specie del nunc* né *sub specie infiniti*; che dobbiamo contentarci dello spazio di tempo esistente «tra l'ora e l'eternità». Per quanto sia certo il fatto che noi dobbiamo vivere e agire in uno spazio di tempo che va oltre l'«attimo presente» (dunque che dobbiamo chiederci: quali sono gli effetti degli effetti del mio agire, qual è il suo «senso»?), altrettanto certo è che non possiamo riflettere su questa iterazione della responsabilità *ad infinitum* (a prescindere dal fatto che non lo potremmo in alcun modo). Detto in modo pragmatico: *la categoria «senso» probabilmente ha senso soltanto se ci difendiamo dall'iterazione senza fine*, se la usiamo in un orizzonte limitato e le diamo un senso meramente pragmatico.²⁴ È nell'ordine naturale delle cose che la madre che vede il senso della propria vita nel fatto di allevare i propri figli, non perda tempo a chiedersi che senso un giorno avranno questi figli e i figli di questi figli e così via. Probabilmente, non soltanto ella non ha il dovere di seguire questa assurda catena di pensieri ma al contrario se (inspiegabilmente) fosse tentata da tale iterazione, avrebbe il dovere di resisterele.

No, noi non siamo di fronte all'alternativa tra l'«ora» puntuale e l'infinito. Tuttavia, ciò non significa che ritiriamo il postulato dell'iterazione. Se non siamo obbligati a vivere e lavorare *sub specie infiniti*, noi comunque – e intendo noi tutti, chiunque di noi lavori nella produzione, dai non-qualificati fino al ministro dei Lavori Pubblici – dobbiamo uscire dall'«ora» e porci dentro *uno spazio* molto ampio, spesso non percepibile, ma solo immaginabile, spesso neppure immaginabile ma soltanto pensabile, *di previsione e responsabilità*. Anche

quello che non vediamo con gli occhi, dobbiamo prevederlo. L'imperativo odierno suona: «*Anticipare!*». Soltanto oggi Prometeo, col cui nome ho aperto il primo volume di quest'opera – infatti il nome significa appunto colui che pensa in anticipo –, è diventato la nostra figura simbolica morale. L'interrogativo sul «senso» del nostro fare, specialmente del nostro lavorare, sbocca dunque nella domanda che lo anticipa: qual è l'effetto dell'effetto dell'effetto dell'uso del pezzo di prodotto che io coproduco e la cui produzione finge di dare «senso» alla mia vita (dato che fa di me un occupato)? Il senso reale del mio fare, per quanto limitato e momentaneo esso possa essere, è l'effetto *ultimo*, quello che arriva dopo una catena d'iterazioni. Riprendo l'esempio di cui sopra: il senso del mio lavoro al pezzo di macchina di una macchina, il cui senso sta nel produrre un'altro pezzo di macchina e per di più di una macchina necessaria per produrre un'arma di distruzione, il cui senso a sua volta sta nella liquidazione di milioni di uomini; dico: il senso ultimo del mio lavoro, apparentemente così innocuo, a quel primo, minuscolo pezzo consiste nell'effetto finale del prodotto finale, anche se questo è lontanissimo da me nel tempo e nello spazio e anche se, durante il lavoro, io mi sono concentrato solo sulla perfetta fabbricazione di quel primo pezzo. *Il senso ultimo di un modesto gesto manuale può chiamarsi «genocidio».*

Come si vede, non c'è bisogno di continuare *ad infinitum* l'iterazione. Il senso del mio lavoro non sta nell'infinito, ma solo in qualcosa di molto lontano. La verità morale sta a metà tra l'«ora» e l'infinito. Così come ci viene richiesto di riflettere sull'«ora» puntuale, così è superfluo spingere la domanda di senso *ad infinitum*. Se noi riconosciamo come senso ultimo di un prodotto alla cui produzione collaboriamo la distruzione dell'umanità, sappiamo bene ciò che dobbiamo fare ovvero tralasciare di fare. *La domanda successiva*, ad esempio: *quale senso deve avere il fatto che esista un'umanità e non piuttosto che non ne esista alcuna*, tutt'al più ha un senso nel campo della ragione teorica (anche se non è possibile rispondervi), ma al contrario *non presenta alcun interesse per la ragione pratica*. Essa non riguarda il moralista. Questi si accontenta della penultima domanda. E si può dire fortunato se riesce a ottenere una risposta per il penultimo stadio.

Naturalmente non mi faccio alcuna illusione. Quasi il cento per cento di tutti i lavoratori – contando anche gli scienziati, gli inge-

gneri e gli uomini di Stato – trattano come una richiesta ridicola e assurda questo pensare per iterazione, questo interrogarsi sul senso più lontano del loro fare (nella misura in cui accade loro di pensarci). Ma ciò che essi chiamano una «pretesa», è l'esigenza dell'ora e di tutte le ore che forse possono ancora essere concesse a noi esseri umani. Dato che dal 1945 si tratta del «to be or not to be» dell'umanità non è davvero pagare un prezzo troppo caro se, per tale «pretesa», ci si espone al ridicolo. Come dice il filosofo molussico Mo: «Se un giorno non dovessi essere più deriso mi spaventerei per il sospetto di aver detto qualcosa di sbagliato o di aver tralasciato di dire qualcosa di giusto».

È ora di effettuare due capovolgimenti:

I.

È vero, la massima «nessun fine giustifica i mezzi» (che contraddice il principio gesuitico «il fine giustifica i mezzi») conserva, come prima, la sua validità. Tuttavia, non meno importante, se non addirittura più importante, è il suo capovolgimento: «nessun mezzo giustifica il fine».

Esempio: il fatto che esiste il mezzo di distruzione e di ricatto «bomba atomica» non giustifica che questo mezzo venga utilizzato per gli scopi in esso incorporati.

È indiscutibile – questo motivo era stato uno di quelli di Truman quando, nell'anno '45, si decise a usare i due mezzi «disponibili» per la distruzione di Hiroshima e Nagasaki – è indiscutibile che spesso si raccomanda o si manda ad effetto la realizzazione di un fine perché il non-uso del mezzo disponibile per esso e nel quale si è «tanto investito», per esempio, da parte della popolazione che paga le tasse, finisce per essere uno *spreco*.

Ciò vale esattamente allo stesso modo per quanto riguarda i cosiddetti «reattori nucleari», bombe nucleari a orologeria con termine di esplosione non prefissato. Chi, per evitare lo spreco, difende la messa in funzione di reattori nucleari non ancora «avviati» – cosa che continuano a fare alcuni cancellieri mitteleuropei – ha un livello morale non più elevato di quello di Truman. Ma ciò non basta. Coloro che

si mobilitano per la sistematica e ottimale costruzione di reattori atomici – un cinismo che non è farina del mio sacco – lo fanno anche perché si spaventano al pensiero che l'energia, che *potrebbe* essere prodotta, venisse ostacolata dalla rinuncia a tali costruzioni. Non solo il non-uso d'installazioni già pronte, ma persino la non-costruzione di *possibili* installazioni sembra a costoro uno spreco inammissibile.

II.

Il problema con cui dovremo presto confrontarci non sarà più quello della scarsità di energia, bensì quello dell'*eccesso di energia*. Non dovremo più usare, come ancora oggi, le limitate scorte di materiali organici, come il carbone e il petrolio, ma le forze inesauribili della natura, come l'energia solare. In ciò Robert Jungk ed io siamo completamente d'accordo. La domanda del domani è questa: *l'industria avrà bisogno, potrà aver bisogno di tanta energia, quanta se ne potrà produrre* (o meglio, quanta se ne potrà mungere; meglio ancora, quanta gliene piovcherà dal cielo)?

Non saranno limitati i materiali e le energie necessari ad appagare i bisogni ma, al contrario, questi ultimi, dato che essi non potranno essere ampliati *ad infinitum*, come oggi sembra ancora naturale. Già oggi – *sit venia verbo* – la nostra «provvista di bisogni» è diventata così scarsa, che alcuni di essi devono venire fabbricati espressamente; questa «produzione di bisogni» è diventata addirittura uno dei rami più forti della produzione, dato che senza la sua esistenza sarebbero inutili tutti quei prodotti creati appunto per appagare i bisogni. Comunque, anche se fosse possibile una infinita espansione dei bisogni, essa sarebbe assolutamente insensata.

La competizione alla quale noi sin da oggi dobbiamo essere preparati dovrà dunque fare i conti tra (limitati) bisogni e (illimitate) fonti di energia. I bisogni dovranno cercare di restare «all'altezza» delle fonti di energia: la metafora è spiacevole ma indispensabile. Non dovremo sfruttare *untapped sources* – che sgorgerebbero gratis o quasi –, ma *untapped needs*. Non pregheremo per il nostro pane quotidiano ma per la nostra *fame quotidiana*. Per garantire la produzione non sarà necessaria energia; al contrario sarà necessario produrre per impedire che, attraverso i rubinetti che non è possibile chiudere dell'energia, ven-

gano sprecate le energie che scorrono in gran copia. Il nostro compito non sarà di procurare o creare energie, ma quello di creare compiti il cui scopo sia d'impedire che il quantum di energia attesa resti inutilizzato. Il lamento dell'Apprendista stregone: «Non mi libererò più degli spiriti che io stesso ho evocato!», presto non si riferirà più soltanto agli «apparecchi della catastrofe» ma alle energie disponibili in quanto tali, dato che esse saranno talmente smisurate da diventare catastrofiche.

Naturalmente queste mie formulazioni, che, in genere, sono variazioni su un unico e medesimo tema, vengono troppo presto, come la maggior parte delle mie formulazioni. E anch'esse potranno venire disprezzate come diagnosi sbagliate, piuttosto che come prognosi. Ma non importa, possono aspettare. Quelli che le disprezzano, usando lo spauracchio della mancanza di energia, sono gente di ieri.

Diventeranno presto necessarie una nuova virtù e saggezza: quelle, cioè, di sopportare una situazione in cui si può *ricevere* più di quello a cui si deve far fronte. *Limitarsi, non in considerazione della scarsità ma in considerazione della sovrabbondanza*. Naturalmente dubito che riusciremo a educare noi stessi a una cultura della limitazione. Piuttosto che regalare qualcosa all'ospite, ci rovineremo lo stomaco.

Quanto più resta indietro la prima formulazione di quello che ho chiamato il «dislivello prometeico» (cioè la sproporzione tra il nostro potere d'immaginazione e quello di produzione, il fatto che possiamo immaginare meno che produrre), tanto più chiaro mi diventa che con essa io avevo rappresentato solo un caso particolare all'interno di un intero gruppo di squilibri caratteristici della odierna umanità. La formula che usai a quel tempo, «l'uomo è più piccolo di se stesso», non si realizza soltanto per la discrepanza trattata allora. Non meno importante è per esempio *il dislivello tra forza di distruzione e forza di costruzione*, con il che non intendo, come i banali incensatori del «positivo», che noi purtroppo possiamo più distruggere che costruire; ma al contrario che in certi campi, estremamente importanti, della nostra esistenza, purtroppo possiamo costruire assai più che distruggere; che, per rovesciare un modo di dire filisteo, «costruire è facile, distruggere al contrario molto difficile». Ovviamente, questo capovolgimento suonerà provocatorio; tanto più che viene dalla bocca di un uomo che è notoriamente vittima di una *idée fixe*, visto che, da trent'anni, ancora non si è stancato di ribadire la possibilità di un suicidio atomico dell'umanità. Se, nonostante questo mio ininterrotto ammonimento, sostengo che l'uomo può costruire più che distruggere, ciò non significa semplicemente una revisione, o un rovesciamento, della mia tesi di base apocalittica. Ciò che intendo è piuttosto che, nonostante le indicibili difficoltà che abbiamo dovuto superare prima di riuscire ad effettuare il primo test atomico, ora abbiamo difficoltà incomparabilmente maggiori anzi, peggio, siamo *incapaci* di distruggere, di *annullare ciò che un tempo abbiamo creato*. E ne siamo incapaci perché, anche

se (ipotesi pressoché priva di senso) per qualche tempo non possedessimo nessuna testata atomica, *il nostro know how resterebbe indistruttibile*. L'idea sopravvive, Platone vince.

Dunque anche qui vale di nuovo l'affermazione «l'uomo è più piccolo di se stesso», ma in questo caso egli si dimostra più piccolo perché non può riprodurre, daccapo, lo stato della perdita innocenza atomica; e non (come nella definizione originaria) perché «può immaginare meno che produrre». In breve: noi siamo incapaci di non potere più ciò che un tempo abbiamo potuto. *Dunque ciò che ci manca non è il potere, ma il non-potere.*

1. *La metamorfosi dell'Apprendista stregone*

Il titolo del tema, su cui mi avevano pregato di parlare, originariamente era: *Sulla religione nell'era della tecnica*. Non ero ancora arrivato alla seconda parte del mio testo quando decisi di dargli come sottotitolo *La metamorfosi dell'Apprendista stregone*. Infine, quando tredici anni dopo ho riesaminato il testo, ho sostituito il titolo principale con quello attuale.

Ora, trattare il tema della «religione nell'era della tecnica» era cosa che si poteva fare con facilità. Si poteva, cioè, descrivere empiricamente e forse anche statisticamente come se la cavano le religioni mondiali e le comunità religiose minori in questo mondo diventato ipertecnico, oppure come se la cavano *malgrado* questa ipertecnificazione; quale posto occupano ancora in questo mondo, se e come prendono posizione nei confronti del fenomeno «tecnica», se esistono teorie della tecnica religiose o ecclesiastiche e quali, e infine se esse si servono con o senza successo delle realizzazioni della tecnica, come ad esempio la televisione.

Su questi problemi e fatti ci sono migliaia di persone, e specialmente uomini che operano all'interno delle Chiese, che ne sanno più di me. Il mio punto di partenza è un altro. Io non interrogo le Chiese esistenti, non esamino ciò che per esse significa la tecnica: il mio modo di trattare il tema è, nonostante la mia notoria irreligiosità, incomparabilmente più diretto. Ciò che sostengo, infatti, è che le due mutazioni da prendere in esame oggi, e cioè:

1. la mutazione che l'uomo ha subito in quanto produttore, parte e vittima di questo suo mondo tecnico;

2. la mutazione che il mondo ha subito attraverso la propria tecnicizzazione;

sono di natura così fondamentale, che i concetti di cui dobbiamo servirci per trattare tali mutazioni possono e forse devono essere chiamati teologici.

Ma prima di arrivare a questo problema di religione, vorrei parlare del nostro rapporto con l'odierno mondo tecnicizzato.

Ciò che Goethe ha trattato nella sua famosa ballata *Der Zauberlehrling* (*L'Apprendista stregone*), non avrei neppure bisogno di rammentarlo qui. Un *Famulus* ha carpito al suo Maestro la formula magica che può trasformare un manico di scopa inanimato in un servo che lavora da solo. Senza preoccuparsi delle conseguenze di ciò che fa – dato ch'è interessato solo al godimento del potere e all'immediata utilizzazione di ciò che ha trasformato, non alla formula della ritrasformazione – il *Famulus* pronuncia la parola magica e ordina all'utensile, che adesso è a sua disposizione come un robot, di riempire d'acqua una vasca da bagno. E, guarda guarda, l'utensile trasformato obbedisce e si mette da solo al lavoro, anzi obbedisce *troppo bene*, alla fine obbedisce *terribilmente bene*: infatti, anche se può eseguire da solo il suo nuovo lavoro, *non è abbastanza autonomo per rinunciare alla sua autonomia*. In breve: il cammino inverso egli lo conosce altrettanto poco del suo padrone, cioè dell'Apprendista che lo ha messo in moto. Automaticamente, ciecamente, e senza minimamente curarsi degli effetti di ciò che fa, la scopa si precipita verso la fontana per riempire i suoi secchi, poi indietro per versarli, avanti e indietro, senza fine. Se i getti d'acqua si gonfiano fino a diventare una cascata, minacciando di sommergere la casa e la strada, ciò per lui fa lo stesso, di questo *non si accorge* neppure. A differenza del suo sedicente padrone, l'Apprendista stregone, che ora comincia ad avere un'idea di ciò che ha messo in moto: cioè, di aver evocato uno spirito senza sapere *come*, anzi *se* potrà tornare a liberarsene. Ma questo tardivo riconoscimento, e il panico nel quale egli cade, sono ormai inutili, anzi peggio: infatti, quando si butta sul suo servo così terribilmente attivo per fermarlo, ahimè! è troppo tardi; e quando tenta di renderlo innocuo tagliandolo in due metà, ottiene solo l'opposto di ciò che si era proposto:

invece di por fine alla calamità, la raddoppia. Infatti subito *ogni* metà del servo si trasforma in un servo *intero* e, invece di uno, adesso sono due che si attivano a provocare l'inondazione. Prossimo ad annegare, e ormai completamente disperato, l'Apprendista chiama gridando il maestro. E che questi gli venga in aiuto all'ultimo momento e, pronunciando la formula della ritrasformazione «sei's gewesen», riesca a fermare sempre all'ultimo momento la catastrofe, questo è un *happy ending* sul quale l'Apprendista non aveva più osato contare; e sul quale noi oggi – ma con ciò anticipiamo – non dobbiamo contare.

Allora, quando mezzo secolo fa, in terza ginnasiale, imparavamo a memoria *Der Zauberlehrling*, naturalmente non potevamo prevedere che certi testi sarebbero diventati più veri di quanto non lo fossero il giorno in cui vennero scritti; che la ballata di Goethe era già molto più realistica di quanto non lo fosse allora, e che, pressappoco nel giro di centocinquant'anni, l'intera umanità si era trasformata in un esercito di «apprendisti stregoni» e il mondo stesso in un esercito di «spiriti». Certo, sarebbe un'illusione credere che oggi ce ne rendiamo finalmente conto. Al contrario, *oggi noi, apprendisti stregoni, non solo non sappiamo di non sapere la formula magica della ritrasformazione, o che non ce n'è alcuna; ma non sappiamo neppure che siamo apprendisti stregoni*. E ciò per il principio dell'odierna «informazione negativa» che – incomparabilmente più ricca dell'informazione positiva – si riforma senza sosta, usando informazioni apparentemente positive e non rivelandoci il fatto che noi siamo tutti apprendisti stregoni e che gli apparecchi manipolati da noi sono tutti «spiriti». Per quanto – e questo è un passo ulteriore – una tale differenza possa ancora avere un senso. Infatti, dato che non siamo noi ad aver ordinato a noi stessi il nostro agire pazzesco, *non siamo neppure più «apprendisti» ma già «spiriti»*. E anche questo – il fatto che apprendisti e spiriti ora coincidono e che manca solo una piccolezza, cioè un «maestro» che possa revocare ciò che sta accadendo –, anche questo, naturalmente, non ci è stato rivelato.

2. Irrazionalismo come morale

Ci si scandalizzerà per la mia assunzione della metafora goethiana sugli «spiriti» e mi si rimprovererà di essere ingenuo e di non riconoscere che il tempo dell'«irrazionalismo» è ormai alle nostre spalle e

che viviamo nell'era razionalistica della scienza e della tecnica. Ma di questa metafora si scandalizzeranno solo gli «spiriti» stessi; quelli, cioè, del cui essere privo di essere fa parte di essere privati della loro stessa *ratio*. Di fatto, oggi quello che trionfa è l'irrazionalismo, e ciò proprio a causa della forma del nostro lavoro. *Noi non sappiamo nemmeno di non sapere che cosa facciamo quando lavoriamo*. Se questo non è irrazionalismo (e non soltanto come teoria filosofica, ma come *condizione dell'umanità*) allora io proprio non so che cosa significhi questa parola. Tale irrazionalismo chiaramente non è il residuo di un passato prerazionalistico. Piuttosto – cosa che accade per la prima volta nella storia – esso *deve la sua esistenza allo stesso razionalismo*, cioè alle scienze naturali, alla tecnica e all'organizzazione del lavoro. Dato che a causa di questi fattori noi lavoriamo senza un legame specifico e senza previdenza, e che pensiamo (e vogliamo, dobbiamo e possiamo pensare) sempre solo a ciò che ha a che fare con le esigenze momentanee del compito particolare che ci viene assegnato dalla divisione del lavoro, mentre viceversa non pensiamo mai a quello che sta «al di fuori» – «al di fuori» sia in senso spaziale che nell'ordine temporale –; e dato che non siamo consapevoli di tutto ciò e, come già detto, non sappiamo di non esserne consapevoli, il nostro irrazionalismo ha toccato una «vetta» mai raggiunta da alcun altro precedente.

O davvero ci comportiamo in modo «razionale» se diamo il nostro contributo alla produzione del prodotto A senza riflettere e neppure desiderare di sapere come si potrebbe ulteriormente sviluppare questo prodotto (semplicemente per il fatto che ormai esiste)?

E se non riflettiamo affatto su ciò ch'esso potrebbe fare a noi, o al nostro modo di vita, o ai nostri figli?

E come il mondo intero potrebbe trasformarsi a causa dell'esistenza di questo prodotto?

E quali altri prodotti potrebbero diventarci indispensabili a causa della sua esistenza?

E che la stessa sopravvivenza dell'umanità potrebbe essere minacciata a causa della sua esistenza?

E che questo rischio estremo magari non verrà affrontato e sarà ignorato perché il sistema dell'economia, e con esso anche quello del potere, potrebbe essere danneggiato dall'interruzione della produzione di questo prodotto?

Io chiedo ancora una volta: forse che ci comportiamo in modo razio-

nale se noi – e per «noi» intendo il 99 per cento degli uomini oggi in attività – adempiamo i nostri «doveri» senza porci questi interrogativi? Ma chi di noi se li pone? Forse gli scienziati? Quelli che forniscono i fondamenti teorici della tecnica e della produzione e che ci tengono molto a sottolineare ch'essi praticano solo «scienza pura», il che significa che, qualsiasi uso o qualsiasi abuso possa essere fatto delle loro scoperte, per l'amor di Dio, non vogliono *sporcarsi*, e difendono con appassionato interesse questo disinteresse programmatico? Certo, esistono eccezioni. Un paio di migliaia di grandi scienziati si battono con questo problema di coscienza; ma questo paio di migliaia non è rappresentativo del nostro mondo odierno. O forse che gli operai si pongono questo problema? Gli operai che vengono assunti solo per fare particolari gesti manuali, che spesso non vedono neppure il prodotto finito, e non si possono davvero biasimare se non s'interessano affatto agli scopi cui il prodotto è destinato, ai suoi effetti e agli effetti degli effetti; e tanto meno possono essere rimproverati per questa indolenza, in quanto essi sanno che, se rifiutassero la loro collaborazione, ce ne sarebbero sempre altri pronti a sostituirli e a lasciarsi pagare, al loro posto, per il loro lavoro e per il loro disinteresse?

No, *se noi viviamo in un mondo di totale irrazionalità*, dunque, come apprendisti stregoni; se imprudenti e senza previsione conferiamo ai nostri «manici di scopa» le più avventurose funzioni da «spiriti»; se non ci rendiamo chiaramente conto che questi «spiriti», una volta evocati, non avranno mai più riguardi per noi; allora *no, nonostante che viviamo in un sistema di estrema divisione e di estrema razionalizzazione del lavoro, o invece proprio per questo, perché viviamo in un sistema razionale come questo.*

L'irrazionalismo, insomma, è oggi incomparabilmente peggiore di qualunque altro precedente. Mentre all'inizio del secolo si era trattato solo di una teoria alla moda, rappresentata da alcuni esaltati e incolti pseudofilosofi come Klages, della tesi che con l'aiuto della ragione noi non potremmo mai penetrare nel «nocciolo dell'essere» (cosa che peraltro i pensatori seri non hanno mai sostenuto), oggi si tratta del principio di *tutti* i contemporanei, perlomeno di tutti quelli (ma chi non ne fa parte?) che hanno a che fare in qualche modo con la *produzione*; e questi sono i padroni dei grandi trusts industriali non meno che i fisici, e questi ultimi non meno di tutti gli operai del mondo.

Ciò che questo nuovo irrazionalismo asserisce (ammesso che ciò ch'esso rappresenta possa essere chiamato «asserzione»), *non è la nostra incapacità* di venire a capo di questo o di quello col pensiero, dunque non l'insufficienza della nostra ragione, ma piuttosto l'*inopportunità del pensare*. Esso consiste dunque nel postulato: «Tu non devi fare alcun uso della tua ragione»; o meglio: «Tu non devi pensare alle conseguenze del tuo fare, anche se queste sono accessibili al tuo pensiero, anzi proprio se e perché esse sono accessibili alla tua ragione!» L'irrazionalismo di oggi non è più insomma una dottrina teorica (contro la teoria). Esso è piuttosto un *divieto* che (non importa se a Est o a Ovest) viene metodicamente prodotto e instillato dentro di noi. Non è che noi non *possiamo* sapere questo o quello, annuncia l'odierno irrazionalismo, piuttosto non *dobbiamo* saperlo. *Irrazionalismo come morale*.

3. L'Apprendista stregone invidiabile

Parliamoci chiaro. Ciò che Goethe ha messo in poesia come un qualcosa che provoca terrore, come un evento di eccezione, degno di una ballata avventurosa, questo qualcosa a noi capita ininterrottamente, a noi accade senza tregua, per quanto si possa ancora parlare di «accadere». Parlare di «accadere», infatti, ha senso solo se *ciò* che accade si stacca come un fatto eccezionale dallo sfondo di una innocua e regolare quotidianità. Ma, oggi, non è questo il caso. Ciò che rende il nostro tempo avventuroso è, al contrario, il fatto che lo straordinario, invece di dare nell'occhio, è proprio la regola; che i «manici di scopa» divenuti autonomi, cioè gli apparati (sia in senso amministrativo che in senso fisico-tecnico), come le centrali elettriche, i missili atomici, gli apparecchi spaziali e i grandi impianti industriali necessari per la loro produzione, formano tutti insieme il nostro mondo *quotidiano*. Milioni di persone vivono del fatto che la produzione di questi apparecchi è divenuta autonoma; l'economia d'interi continenti crollerebbe se la loro fabbricazione improvvisamente venisse a cessare: tutte queste cose oggi non sono eccezioni né sensazioni che si possano cantare a mo' di ballata, come l'avvenimento sensazionale cantato da Goethe.

E allo stesso modo fa parte delle regole della quotidianità che non

pensiamo neppure a ribellarci contro ciò che i nostri «spiriti» fanno e pretendono da noi. Al contrario *vediamo nell'autonoma, ovvero automatica efficacia di ciò che abbiamo prodotto – che agli occhi di Goethe era parso ancora qualcosa di terrorizzante – qualcosa di normale, anzi, persino qualcosa che ci rallegra*: cioè la garanzia che anche la nostra esistenza personale continuerà a funzionare in modo piano, e che il peso della responsabilità personale (che sentiamo già come qualcosa di antiquato, come una moda di avantieri) ci verrà tolto una volta per sempre.

Oltre a ciò, infine, c'è il fatto che i nostri «spiriti» hanno la mania di diffondersi e di moltiplicarsi; che essi, cioè, non solo restano indipendenti da noi, così come già erano subito dopo la loro «nascita», ma diventano sempre più indipendenti; e al contrario rendono noi, per l'accumularsi del loro potere e della loro indipendenza, sempre più dipendenti. Goethe, allorché continuò a far lavorare un robot tagliato in due metà come un doppio robot, aveva già in vista una tale accumulazione. Noi sappiamo, oggi, che gli apparati sono sempre spinti dalla tendenza a collegarsi gli uni con gli altri e unificarsi in «rete» (come si dice in elettrotecnica).¹ E ciò vale anche per ciò che riguarda le reti, dato che anch'esse s'intrecciano di nuovo in reti di ordine superiore, senza riguardo per ciò che in tal modo potrebbero provocarci. In breve: mentre in Goethe entra in scena un unico e solitario manico di scopa, divenuto autonomo in modo straordinario (e poi una coppia di manici di scopa), oggi viviamo *in una foresta di manici di scopa che diventa sempre più fitta. E visto che non esiste alcuna possibilità di tagliare questo bosco o di scappare da esso, questo è il nostro mondo*.

Tempi felici erano dunque quelli in cui, come Goethe, si poteva rappresentare un robot come un orripilante caso a sé e non come il quotidiano *modus operandi* del mondo; e nei quali ancora si aveva la possibilità di trattare un tale evento in forma di poesia, il che oggi (nel senso del detto di Adorno sulla poesia dopo Auschwitz) sarebbe già problematico, forse persino disdicevole. Tempi felici, nei quali ci si poteva permettere, senza rischiare di essere scherniti come ingenui e non realistici, di creare la figura di un *maestro*, cioè di un uomo che padroneggiava l'antidoto e al quale bastava aprire le labbra per rendere ancora possibile lo *happy ending*. Tempi felici davvero! Paragonato a noi, uomini d'oggi, persino l'Apprendista stregone, nono-

stante la situazione calamitosa in cui si era messo da sé, e nonostante l'acuta disperazione con la quale grida aiuto, è *ancora una figura invidiabile*. Ma che cosa significa qui «nonostante»? Infatti, al contrario, egli è invidiabile proprio perché, a differenza degli uomini d'oggi, percepisce con i propri occhi il pericolo da lui stesso evocato; perché ancora capisce che esiste un motivo di disperazione; e perché, per tale motivo, fa ancora il tentativo di fermare ciò che ha provocato o che è sul punto di provocare. Confrontata con la nostra situazione attuale, quella dell'Apprendista stregone di Goethe era una semplice calamità; un episodio eccitante.

4. Teologia della situazione atomica

E ora voi chiederete: «Che cosa ha a che fare tutto questo con la *religione*?» La risposta che do a questa domanda sarà, come ho già annunciato all'inizio, di tipo diverso da quello che voi probabilmente vi aspettate. Anche se forse sarebbe importante chiarire l'atteggiamento che le religioni esistenti prendono nei confronti del nostro status di «apprendisti stregoni» e della trasformazione del nostro mondo in un mondo di robot,² è incomparabilmente più importante, mi sembra, dire chiaramente che *la situazione nella quale siamo andati a finire è di per sé un «fatto religioso»*. Naturalmente in bocca a un uomo notoriamente antireligioso, ciò suona alquanto sorprendente. Ciò che intendo è che la trasformazione di cui si tratta qui è talmente fondamentale che non basterebbero a caratterizzarla categorie diverse da quelle teologiche o perlomeno prese a prestito dalla teologia. Che cosa intendo, in particolare?

In primo luogo che, con l'aiuto degli apparecchi creati da noi stessi (e non solo quelli atomici), ci siamo fatti uguali agli dei, addirittura *uguali a Dio*. Per la verità, «uguali a Dio» soltanto in senso negativo; dato che, naturalmente, non si può parlare di una *creatio ex nihilo*,³ ma si può affermare che siamo capaci di una totale *reductio ad nihil*, che siamo diventati – come distruttori – davvero *onnipotenti*. E per «onnipotenza» intendiamo che noi (o meglio: i nostri «manici di scopa», gli apparecchi evocati) possiamo distruggere l'intera umanità, l'intero mondo degli uomini; che possiamo annichilire il nostro intero «essere stati» da Adamo in poi, il nostro passato; e che siamo capaci

di superare perfino il terribile «futuro anteriore» di Salomone («noi saremo stati») con il *futuro privo di futuro* «noi non saremo stati». Di fatto, tutto quello che da un secolo a questa parte si è fatto passare per presunto «nichilismo», se confrontato con questa possibilità di «annichilimento», altro non è che ciancia culturale. Nietzsche e anche il serissimo Heidegger, sullo sfondo di questa possibilità, ci appaiono tutt'altro che seri. Non importa *quello* che crediamo o non crediamo, *se* crediamo a qualcosa o non crediamo a niente; sia il nostro status nel mondo che quello che il mondo stesso ha assunto per questo fatto della tecnica sono così fondamentalmente mutati che concetti diversi da quelli religiosi non sono più sufficienti per definirli.

A questa nostra onnipotenza, di tipo assolutamente nuovo, corrisponde in secondo luogo una *impotenza*, anch'essa di tipo assolutamente nuovo.

«Che cosa significa? – sento obiettare. – Impotenti siamo comunque e sempre stati in quanto mortali». Certo. Ma questo accenno alla nostra buona, vecchia e provata impotenza e mortalità viene, generalmente, proprio da coloro ai quali sembra opportuno nascondere la mostruosità della nostra situazione. La risposta a questa obiezione è: non tutte le impotenze sono uguali l'una all'altra; non tutte le mortalità hanno la stessa qualità e la stessa dignità. Non è mai la stessa e unica cosa se siamo impotenti, ovvero mortali, in quanto creature di un Dio, ovvero della natura; o se lo siamo per il nostro stesso agire. *Con ciò intendo che oggi noi non siamo in primo luogo esseri «mortali» ma «uccidibili».* Gli eventi di Auschwitz e di Hiroshima possono anche essere rimossi dalla memoria (ammesso che vi siano mai penetrati), e questo di fatto è accaduto. Ma, al contrario, non può essere rimossa la loro *ripetibilità*. Da questi due eventi in poi – cioè da oltre vent'anni – la cosiddetta «morte naturale» è diventata una specie di *obsoleto favore speciale*, mentre la possibilità dell'autoannientamento violento dell'umanità è sempre viva. Da allora, noi siamo ininterrottamente definiti da questa incombente possibilità. Definiti nel più terribile dei modi. Dato che «la possibilità del nostro annientamento definitivo è, anche se non dovesse mai avvenire, la definitiva distruzione delle nostre possibilità».⁴ Gli ultimi messaggeri di un morire degno sono stati quei prigionieri dei campi di concentramento che, per non essere sterminati definitivamente con il gas, prevenivano il gas con il suicidio.⁵

In terzo luogo, fa parte del nuovo carattere «religioso» (o infernale) della nostra situazione attuale che, nel caso in cui venissimo uccisi, a differenza dei nostri antenati quasi *mai lo saremmo direttamente da nostri simili*, quasi mai cadremmo vittime di «colpevoli» (persino questa parola è già un onore immeritato) che intendessero il loro uccidere proprio come un uccidere (anzi, lo riconoscessero anche solo *in actu*; anzi, ci avessero veramente presi di mira; anzi, avessero anche solo saputo della nostra esistenza). «Muio, ma mi consola il morire ucciso da mani umane». ⁶ Neanche questa consolazione minima ci è concessa. Infatti moriamo per colpa di azioni che i colpevoli effettuano in un qualche luogo, migliaia di chilometri lontano da noi, come doveroso lavoro; o addirittura per mezzo di apparecchi privi di occhi e di cervello, che già da tempo si sono emancipati dalle mani e dalle intenzioni dei loro produttori e inservienti e che ormai si sono assunti in modo del tutto autonomo l'operazione del liquidare. La presunta emancipazione dell'uomo (ammesso ch'essa sia mai avvenuta per davvero in qualche luogo) è ormai seguita dalla incontestabile *emancipazione degli oggetti*: dei «manici di scopa». Cadere vittime dei quali non è tragico – e non lo dico davvero per cinismo – bensì qualcosa di molto più tremendo: è *stupido*. Tragica è al più questa mancanza di tragicità, dunque la *stupidità della morte* che ci minaccia. E anche questa «stupidità» io la definirei un fatto «religioso»: dato che la totale irrilevanza della nostra esistenza, denunciata da questa parola, difficilmente possiamo concepirla in altro modo che come negazione estrema del nostro essere «a immagine e somiglianza».

In quarto luogo, infine, fa parte della nostra nuova, «religiosa», o infernale – ma anche l'infernale è un concetto teologico – *conditio humana*, il fatto che ora noi *non siamo più mortali* o uccidibili *come persone singole*, ma che possiamo perire *tutti insieme; naturalmente solo «insieme», non «come comunità»*. Di fatto, da quando c'è questa grande offerta di armi nucleari, esiste ininterrottamente la possibilità (o meglio, la probabilità) che noi tutti verremo distrutti appunto di nostra stessa mano (anche se ancor sempre indirettamente). E con «noi tutti» non intendo solo noi viventi oggi, ma anche i nostri avi, giacché costoro, non ricordati più da alcuno, troverebbero una seconda e definitiva morte. E infine, anche i nostri figli non ancora nati e i figli dei figli, che sarebbero già passati – o passeranno – per la loro morte ancor prima di vivere.

Mezzo secolo fa Rilke ha pregato, in modo solennemente lacrimevole, per il dono «della propria morte»; e Heidegger, anche se in modo non supplichevole ma arrogante, ha condiviso tale desiderio. Questo appartiene già a un'epoca passata. Se oggi noi dobbiamo pregare per qualcosa, è davvero per qualcos'altro che non la nostra propria morte: e cioè per il fatto che non subiamo la morte comune a causa del nostro proprio fare. Del resto anche allora, ai tempi di Rilke, in un mondo nel quale solo a una minoranza in via di estinzione era concesso un diritto sulla propria vita, pregare per la grazia della propria morte non era cosa di buon gusto. A parte il fatto che niente può essere così poco «proprio» come il morire del singolo, che lo deruba della sua singolarità.

Non è possibile contestare che queste riflessioni, nonostante che in esse non figurino alcun dio, possano essere chiamate soltanto «teologiche». In che altro modo avrei potuto classificare l'Enorme? E con ciò arrivo a parlare del tema che mi venne proposto originariamente: *La religione nell'era della tecnica*. Il fatto che io ammetta un tale tema pur essendo notoriamente areligioso, non significa che gli ecclesiastici, i teologi o semplicemente gli *homines religiosi* debbano sentirsi confermati da questa mia ammissione. Infatti, ciò che qui viene ammesso come *religiosum* non è nulla di positivo, bensì solo la terribilità che trascende ogni dimensione umana del fare umano. In tale contesto può trovare posto l'affermazione fatta da Scheler, di credere nell'esistenza del diavolo (a differenza dei cristiani liberali della sua generazione, che credevano sì all'esistenza di Dio ma non a quella del diavolo). D'altra parte, la terribilità che io ammetto qui non è neppure identica al negativo religioso classico, cioè al *peccato originale*. E tanto meno, in quanto l'atrocià della situazione odierna non è, comunque, colpa nostra. Non siamo neanche più colpevoli, e non dobbiamo neanche diventare più colpevoli. Tutto questo è piuttosto l'effetto della nostra storia umana, che passa sopra le nostre teste.

5. *Ciò che è veramente serio*

Naturalmente, questa situazione «religiosa» in quattro sensi non si è mai verificata prima d'oggi. Il nostro tempo finale [*Endzeit*] si differenzia sostanzialmente da quello del cristianesimo,⁷ per il quale

il giorno ultimo, benché *causato dalle colpe dell'uomo*, non si riteneva tuttavia *prodotto da lui*. A questo bisogna aggiungere – e ciò naturalmente deve suonare sacrilego – che il discorso sulla fine del mondo, così come veniva fatto allora, di fronte alla minaccia reale appare ormai solo metaforico. E questo tanto più che il cristianesimo primitivo, con la sua attesa dell'«ultimo giorno», ha fatto una gran brutta figura nei confronti della realtà (chiedo di nuovo scusa, ma le cose di cui si tratta sono troppo serie perché un tabù ci possa spaventare). L'universo non ha assolutamente preso in considerazione la minaccia che gli era stata annunciata e riannunciata, la storia del mondo è andata avanti fino ad oggi. Fino ad oggi il cristianesimo non si è ancora totalmente ripreso dallo stupore che la fine del mondo, ovvero la parusia, da esso attesa tremando, non si sia avverata, che non abbia voluto avverarsi neppure nell'anno mille. E sempre di nuovo, per risparmiare a questa irrinunciabile attesa della fine l'ostilità, quasi che si fosse semplicemente trattato di una prognosi sbagliata, si è sforzato in proposito di dare ai concetti di «fine», «regno», «giudizio» un significato *simbolico* (presunto originario) e di salvare la loro validità simbolica.

Ora, l'odierno tempo della fine è di tipo «più massiccio». Non ha bisogno di alcuna simbolizzazione. Per la sua possibilità (che poi significa, trattandosi di tecnica, ineluttabilità) esistono esempi storici: i fatti di Hiroshima e Nagasaki e le constatazioni, da nessuno tenute segrete, sulla capacità di *overkill* delle armi oggi esistenti negli arsenali. Nella nostra situazione, il fatto che la fine non sia ancora avvenuta non è una confutazione della realtà del pericolo, non una controprova del fatto che il nostro tempo è un tempo finale, ovvero il tempo finale.

In altre parole: l'odierno pericolo di apocalisse è, nonostante ch'esso non si presenti quasi mai con le vesti solenni di un linguaggio religioso, incomparabilmente più serio di quanto non siano mai stati i precedenti pericoli di apocalisse. Più serio proprio perché i mezzi della sua produzione sono pronti già da due decenni e si accrescono ancora quotidianamente (per quanto possa ancora avere un senso parlare di «accrescimento»).

Naturalmente, con queste due asserzioni – che il pericolo odierno è più serio di qualsiasi altro precedente e che la decisione tra essere o non-essere del mondo e del nostro futuro sta ora tutta nelle nostre mani d'uomini – non è detto che l'umanità, tutta l'umanità, *desideri*

o progetti questa fine; e neanche che esistano *singoli individui o gruppi «cosmo-erostratici»*, anche se certo questi potrebbero apparire ad ogni momento: la tentazione di commettere per gioco un tale «crimine» (ma la parola non è sufficiente) potrebbe certo diventare irresistibile per la noia e per la voglia di aggressione e di distruzione oggi dominanti. Ciò nondimeno, a me sembra che il pericolo, se venisse solo da individui o gruppi luciferini, non sarebbe affatto così grande come quello che oggi esiste effettivamente. E non perché questi colpevoli (il che è dubbio) saprebbero ancora ciò che farebbero se (il che pure è dubbio) fossero ancora soggetti agenti e non soltanto esseri che si fanno trascinare ciecamente dal proliferare automatico dei loro apparecchi. Se anche questo fosse il caso, potrebbe consolarci assai poco. Tuttavia sarebbe forse ancora possibile identificare e arrestare singole persone o singoli gruppi, mentre la realtà della megatecnica, che sta alla base del pericolo attuale, non è identificabile e non può essere né combattuta né arrestata.

Bei tempi erano quelli, quando il male si manifestava ancora nel malvagio o nel maligno e quando si poteva sperare di poter combattere *il* male lottando contro il male. Anche da questo, dal fatto che una tale cosa non possiamo più sperarla, è definito – e qui si chiude il cerchio – il nostro nuovo «stato religioso». Oggi noi non minacciamo la sopravvivenza del mondo perché saremmo divenuti peccatori per natura o per una «caduta»; ma

perché siamo apprendisti stregoni, cioè perché, anche con la coscienza migliore, non sappiamo che cosa facciamo quando produciamo i nostri prodotti;

perché non ci è chiaro che cosa vogliono questi prodotti quando sono scivolati fuori dalle nostre mani;

perché non immaginiamo che questi prodotti, appena hanno cominciato a funzionare (e lo fanno già con la loro semplice esistenza), vogliono continuare a funzionare, anzi *devono* continuare a funzionare, e si raggruppano automaticamente per raggiungere un massimo di potere anche sopra di noi che siamo i loro produttori; e che, come ogni altro prodotto, come ogni altra merce, sono avidi di essere usati e consumati per non bloccare la produzione di nuovi prodotti; in breve, che si metteranno presto in azione da se stessi, non importa se l'uno

o l'altro di noi desidera espressamente questa azione o la propaganda come fine politico.

Essere apprendisti stregoni significa:

non sapere quello che si fa;

non sapere che produrre significa agire;

e non immaginarsi o non temere, o non sapersi pentire in un secondo tempo, per ciò che si potrebbe provocare tramite ciò che si produce o si è prodotto.

Con queste formule – anch'esse definiscono il nostro status religioso – è segnata una frattura all'interno della nostra esistenza (e solo quella odierna), un dislivello che supera di gran lunga, anzi ci fa apparire poco serio, quello tra carne e spirito, o tra dovere e piacere, o qualsiasi altra differenza che in precedenza si potesse ritenere decisiva. Che cos'è la nostra «capacità» di rubare, o di commettere adulterio, o di bestemmia Dio, o di assassinare in confronto alla nostra «capacità» di commettere genocidio, anzi peggio – questo termine dev'essere introdotto – di commettere «*globocidio*»? O che cos'è la nostra incapacità di combattere quelle tentazioni in confronto alla nostra incapacità di opporre resistenza a questa tentazione, anzi a questa coercizione (è probabile infatti che la tentazione solo assai raramente giochi un ruolo importante)?

Il diavolo si è trasferito in una nuova dimora. E anche se siamo incapaci di cacciarlo fuori durante la notte, affumicandolo – ammesso poi che vogliamo farlo – perlomeno dobbiamo sapere dove si nasconde, dove possiamo scovarlo. Per evitare di dargli la caccia in un angolo nel quale da gran tempo egli non sta più accovacciato e con ciò di essere presi in giro dalla stanza accanto.

1. Sulla sistematica

È del tutto casuale che questo secondo volume si chiuda proprio con un saggio sull'«antiquatezza del male». Nei libri filosofici la sequenza dei capitoli è sempre un po' a piacere, dato che essi, paragonabili alle superfici di una sfera, non conoscono né principio né fine e dato che tutte le loro affermazioni pretendono, a ragione (per variare una famosa espressione di Ranke), di essere «equidistanti dalla verità» e dunque, al tempo stesso, presupposti e conseguenze. La sequenza dei capitoli fa dunque parte esclusivamente della presentazione della materia, non della materia. Nel nostro caso, la casualità è tanto maggiore in quanto qui non si tratta di un sistema ma di singoli saggi, nati da osservazioni occasionali, e ad essi potrei farne seguire altri ancora. Tale casualità non esclude, d'altra parte, che i singoli capitoli – lo constato a posteriori, non senza soddisfazione – rivelino di provenire da un solo e medesimo laboratorio. E con ciò qui, alla fine di questo volume, torno ancora una volta a parlare del problema della «sistematica», che ho già sfiorato nell'introduzione.

Se sottolineo il fatto che non propongo alcun sistema filosofico, so di essere in buona compagnia. *Il sistema come genere filosofico sta morendo o è già morto.* Di fatto i grandi filosofi dopo la morte di Hegel – Feuerbach, Nietzsche o Kierkegaard – non erano dei sistematici, da allora in poi sistemi veri e propri sono stati tentati esclusivamente da pensatori di second'ordine come Comte, Rickert, Driesch. E persino loro, per esempio Rickert, si sono adattati, sia pure a malincuore,

a «sistemi aperti», per quanto ciò possa significare una *contradictio in adiecto*. In questa morte della sistematica io non vedo, come già detto, nulla di deplorabile. Al più un difetto estetico; ma dove starebbe scritto ancor oggi che la verità debba essere «bella come un tempio» (una metafora che Hegel effettivamente ha usato ancora per la filosofia al tramonto) o anche solo come un edificio costruito, o anche solo come un «tutto»? Non è solo un pregiudizio, quello di vedere il «vero» esclusivamente nel «tutto», un singolare che già di per sé andrebbe chiarito. È piuttosto senz'altro immaginabile che *l'ente* [*das Seiende*] non sia un «tutto», che addirittura – questo il culmine dell'eresia – *l'espressione al singolare «il mondo» rappresenti già un pregiudizio ontologico*, forse anche falso.¹ Poiché il nostro mondo, e qui intendo esclusivamente il mondo umano (solo di questo trattano infatti le mie analisi, vale a dire del nostro odierno mondo di apparecchi), è un mondo storico, ma la storia, per definizione, va avanti, *la «totalità della storia» non viene mai raggiunta, di un «sistema della storia» (dato che i sistemi rappresentano sempre l'essere nella sua totalità) non si può parlare*. Non è davvero un caso che Spengler (al quale, normalmente, io non mi sento molto vicino) abbia rappresentato la sua «morfologia della storia» non come un sistema bensì come una pluralità di sistemi, di storie (paragonate a organismi). Il grande tentativo di Hegel di conciliare storia e sistema, fin dall'inizio era destinato a fallire. Pur restando in ogni caso i pronipoti di Hegel, non facciamo più prendere dalla tentazione di produrre un sistema chiuso. *Principiis obsta*. Ciò che è temporale, perlomeno il temporale storico, non si lascia «fissare» all'interno di un sistema. Solo ciò che è spaziale può essere «fissato». Di fatto, il «sistema» è una caratteristica spaziale. E appena il *tempo* diventa il carattere dominante di una filosofia – ed è questo il caso in quella di Hegel, anche là dove essa non si presenta tematicamente come filosofia della storia – il «sistema» si fa contraddizione (e non, com'egli sperava, la contraddizione principio del sistema). Il suo tentativo di conciliare tempo e sistema per la realizzazione della storia mondiale, definendo un determinato stadio storico (nel caso specifico, dello Stato prussiano); un tale tentativo, giudicato dal punto di vista della storia mondiale, è solo comico.² Ma altrettanto poco io sono seguace del tentativo di Marx. Infatti la sua tesi che finora la storia, come «storia di classe», è solo la «preistoria» di un regno messianico post-storico della libertà, era

naturalmente un tentativo di collegare storia e sistema, o perlomeno storia e armonia, cosa che tuttavia lui non intendeva come «sistema della storia»; quest'ultima, piuttosto, faceva parte del sistema solo perché alla fine sarebbe sfociata in un sistema trionfante, nel quale la storia delle classi (e di conseguenza, il che è sbalorditivo, anche la storia in genere) sarebbe eliminata. Tale filosofia della speranza, per quanto si possa chiamare «filosofia» una forma di messianismo, era ancora (nonostante che l'attesa *παρουσία* di Marx non si sia mai realizzata e che da cinquant'anni, nell'Unione Sovietica, si sia svolta sotto gli occhi di tutti una storia che non ha avuto sviluppi propriamente messianici) quella di Bloch, del quale non si può certo più affermare che, come Marx, abbia fatto predizioni sbagliate perché accecato dalla speranza; ma piuttosto si deve sostenere che, nonostante il suo odio per la RDT, si sia sistematicamente autoaccecato nei confronti della realtà.

Ciò che ritrovo in me come piccola e, in un certo senso, «negativa» eredità della sistematica filosofica è l'idea che nessuna delle mie tesi ne deve contraddire un'altra; anche se mi chiedo se questa minima esigenza metodologica già di per sé non rappresenti un pregiudizio, se io con ciò non dia per scontato che il mondo stesso sia privo di contraddizioni. E con questo vengo alla mia principale riserva nei confronti del «sistema» come tipo di filosofia. Questa riserva suona come segue: *la sistematica non è una semplice forma di rappresentazione letteraria ma innanzi tutto una affermazione metafisica a priori*, l'affermazione appunto che lo stesso oggetto «mondo» che il sistema pretende di rappresentare è *a sua volta un sistema* – il che per la verità si dovrebbe prima dimostrare, poiché in genere si potrebbe pensare che il mondo come «tutto» si trovi in stato di disintegrazione; il che, per quanto riguarda il nostro mondo umano, è altamente probabile – con la qual cosa si direbbe *che il grado di essere [Seinsgrad] del contesto è minore di quello delle entità particolari e che, contro Aristotele, «il tutto è minore della somma delle sue parti»*. Il «sistema» come modello di pensiero (che difficilmente troviamo nelle culture extraeuropee, le quali non per questo non sono filosofiche) non rappresenta dunque, mi sembra, un apriori del pensiero filosofico.³ Pertanto è certo: il tipo di filosofia «sistema» ha sempre implicato un pregiudizio sul contenuto, un'affermazione sul mondo – esitiamo a dire «sul mondo come tutto»

poiché, come già visto, anche il concetto di «totalità» potrebbe già rappresentare un pregiudizio – che precede ogni affermazione specifica. Anche Heidegger è stato ancora vittima di questo pregiudizio, sempre di nuovo egli ha parlato dell'«essere come tutto» o dell'«ente come tutto», sempre di nuovo ha indicato tale questione come la questione originaria della filosofia occidentale, senza mai sospettare che, nonostante la sua apparente formalità, tale questione potesse già contenere un'affermazione che implica un pregiudizio. Sia come sia: le presentazioni del mondo in forma di sistema potevano riuscire sempre e soltanto perché tutto ciò che non entrava nello schema veniva oscurato o degradato come *συνβεβηκός* o semplicemente come «non-essente». Ma a qualcosa del genere io non sono disposto.

2. *Non solo niente sistema, ma anche nessuna filosofia.
Tutti gli uomini sono afgani*

Come già detto: le mie riflessioni riguardano sempre fenomeni singoli e molto concreti della nostra vita odierna. Poiché non posso supporre che tali oggetti affrontati occasionalmente possano formare, messi insieme, un sistema, non pretendo neppure che le mie ricerche su tali oggetti siano sistematiche. Tuttavia rinuncio anche a molto di più. Infatti non mi passa neppure per la testa che le mie analisi possano essere classificate come *filosofiche* o qualcosa del genere. In fin dei conti la filosofia è un fenomeno storico che non è sempre esistito e che probabilmente – il discorso filosofico sulla «fine della filosofia» ha inizio già nella prima metà del secolo scorso – non esisterà sempre. Forse anche qui si può parlare della «fine di una illusione». In ogni caso sarebbe assurdo classificare l'uomo come *animal philosophans*, poiché una tale definizione (a differenza di quella di *ζῶον λόγον ἔχον* o di *homo faber*) riguarderebbe solo una minoranza in via di estinzione; e poiché, anche se si adattasse a tutti, direbbe solo qualcosa sugli uomini ma non sulla legittimità della pretesa di verità della filosofia. Presumere che esistano asserzioni che «per principio» si differenziano da altre in quanto filosofiche – che cosa significa «per principio» e di quali principi si parla e per quale motivo essi sarebbero obbligatori? – anche questo è probabilmente un pregiudizio e una convenzione che, per un presunto «filosofo», non sarebbe con-

facente assumere senza prove. Se dunque lascio aperta la questione se le riflessioni da me proposte siano «filosofiche» è per «scrupolosità filosofica». Forse esse sono semplicemente riflessioni di psicologia sociale o – il termine e il suo oggetto sono scaduti – di «psicologia della tecnica». ⁴ Per uno come me, che per mezzo secolo si è dedicato a un'attività che ha chiamato «filosofare», è gran tempo di chiedersi che cosa ha fatto realmente o *come la filosofia sia ancora possibile*. Oppure – dato che la domanda stessa deriva dal fatto indubbio che la filosofia «c'è», e dunque è ancora possibile (allora però dev'essere possibile anche l'astrologia) – una domanda ancora più radicale: «La filosofia è, comunque, possibile? E in che cosa consiste ciò di cui si chiede la possibilità?»

Ora, naturalmente, sarebbe ridicolo pretendere di poter rispondere esaurientemente a tale questione «di principio» – neppure io posso rinunciare a tale parola – qui, nella conclusione di una raccolta di saggi su «l'uomo e la tecnica». Tuttavia, vorrei provare a dare un paio di suggerimenti.

Coloro che deducono dal fatto della filosofia la sua legittimità e possibilità, anzi, che non si sono mai provati a dubitare della sua legittimità, hanno immediatamente a portata di mano, come prova, il fatto che la filosofia deve occuparsi esclusivamente dell'«essere» e non invece delle contingenze empiriche. Per quanto primitiva, anzi addirittura errata possa essere tale asserzione, essa non è soltanto sottintesa nel fondo di ogni filosofia; l'uso stesso di questa parola è già un pregiudizio metafisico. Tale uso, cioè, presuppone che sia legittimo scomporre il mondo in enti di due tipi, anzi che il mondo si suddivida senz'altro in questo modo. È tuttavia un'affermazione metafisica quella che sostiene che *dell'essenza del mondo fa parte il fatto ch'esso contenga anche il non-essenziale*. Voglio dare un esempio di quanto tale formulazione contraddittoria possa suonare ridicola. Nessuno potrà affermare che esista o possa esistere una filosofia, il cui oggetto fossero gli *afgani*. Che costoro esistano appare un fatto contingente, dunque un fatto che potrebbe anche *non* essere o che potrebbe essere trattato solo dagli empirici, come gli etnologi o gli storici. D'altra parte, come già detto, noi non potremmo contestare che dell'«essenza» del mondo faccia parte il fatto che in esso esista qualcosa di «non-essenziale». E non solo. Al posto degli afgani, il legittimo oggetto della filosofia sarebbe l'«uomo»; dico «sarebbe», giacché in realtà esiste

una «antropologia filosofica». L'affermazione sottintesa di tale filosofia è evidentemente che l'esistenza degli uomini, a differenza di quella degli afgani (o dei passerì o dell'ortica) *non* è contingente: una *ipotesi puramente teologica*, dato che vale solo se si presume un Dio che provvede, che «aveva in mente» qualcosa per l'uomo e che a quest'ultimo, e soltanto a lui, ha assegnato, nel crearlo, un ruolo determinato (o addirittura, come nella tradizione giudaico-cristiana, ha assegnato al mondo un ruolo determinato proprio per lui). Chi al contrario non condivide tale ipotesi, chi insomma, com'è il nostro caso, considera contingente l'esistenza degli uomini (e anche quella del mondo, persino quella delle leggi naturali che, da chi pensa in modo inesatto, sono considerate il contrario del caso); in breve, chi vede nel loro esistere una realtà empirica, dunque *in un certo senso in tutti gli uomini vede degli «afgani»*, costui non deve e non può più far differenza tra la conoscenza dell'essere e quella dei fatti. E chi, contrariamente a Hegel che nel reale, proprio in quanto reale, vedeva qualcosa di ragionevole, costui vedrà in ogni conoscenza, proprio perché ognuna ha per oggetto qualcosa di contingente, una esperienza empirica e con ciò rinuncerà all'onore di chiamarsi «filosofo». Così faccio anch'io. Le mie riflessioni erano non-filosofiche, il che tuttavia non vale solo per le *mie*.⁵

Ho detto: invero esiste un'«antropologia filosofica», ma non una «afganologia filosofica». Qualcosa del genere, però, si continuerà sempre a cercare. Così ad esempio tutte le parole che finiscono con la sillaba *tum* (per lo più appartenenti al vocabolario nazionalistico: per esempio, *Afghanentum*) ci mostrano tentativi di procacciare al singolare, all'aposteriori, al contingente, la dignità di essenza. Proprio i *Tümelnden* (parola brechtiana) amano comportarsi come filosofi, persino, per quello che ciò può significare, come «filosofi profondi». A noi cosiddetti «filosofi» converrebbe di più spogliare le cosiddette «essenze» della loro dignità, dunque trovare il coraggio di «*de-essentializzare*» [*Entwesen*].

Sembra dunque che si possa, che sia lecito, filosofare su nulla. Ma se questa stranissima attività (difficile dire in che cosa essa dovrebbe ancora consistere) dovesse comunque essere permessa – *difficile est non philosophari* – in tal caso, il filosofo dovrebbe poter filosofare su

tutto. Anche sulle cose più occasionali. Giacché un criterio che ci metta in condizione di distinguere tra ciò che è degno o non è degno di filosofia, tra ciò che è o non è trattabile filosoficamente; un tale criterio non c'è più se, come nel nostro caso, tutto l'ente, persino il suo essere, viene considerato contingente. Fare una tale distinzione sarebbe non-filosofico. Georg Simmel, a torto dimenticato, ci ha preceduti con tale «filosofia d'occasione» già prima della prima guerra mondiale (per esempio con le sue riflessioni filosofiche sulla «rovina»). Ciò che è rarissimo in filosofia è stato, se non ovvio, per lo meno molto meno raro in poesia e nelle arti figurative. Per esempio, ciò che è riuscito a Van Gogh, cioè di trasformare un paio di stivali scalcagnati in un soggetto o in un punto di partenza per un «messaggio», questo, finché pretendiamo di «filosofare», potremmo permettercelo anche noi. E io vorrei addirittura affermare che chi resta incapace di cominciare a filosofare di fronte a un paio di stivali scalcagnati; anzi, chi, di fronte a questo paio di stivali scalcagnati è capace di *non* cominciare a filosofare, non può qualificarsi filosofo. Se esistesse un esame per i filosofi tenuto dalle più alte autorità, dovrebbe fallire chi si dimostrasse incapace di vedere qualcosa di contingente nel fatto presunto più ovvio, dunque nel fatto che «l'ente c'è e il nulla no» e di dubitare del diritto all'esistenza della filosofia nei confronti della contingenza del mondo; e chi non ha mai considerato l'idea di rinunciare al titolo di «filosofo» per accontentarsi di quello più comune di «empirico». Comunque, se le mie riflessioni che precedono sul ruolo dell'uomo nel mondo della tecnica, ovvero sul ruolo della tecnica nel mondo umano, saranno chiamate «filosofiche» o «empiriche», questo a me non interessa affatto.

Già venticinque anni fa ho chiamato i miei sforzi teorici «filosofia d'occasione»; e ho posto la domanda se l'etichetta «filosofia» fosse adatta a riflessioni come queste e perché ai campi seminati, da cui traggio il mio raccolto, tocchi la dignità di territori filosofici. Tale domanda io non l'ho posta per modestia – nessuno ha mai detto di me qualcosa del genere – ma al contrario per orgoglio: perché per me non ha il minimo valore se i filosofi di professione (i quali, per il fatto che appartengono senza alcun dubbio alla facoltà di filosofia, ritengono indubbia anche l'esistenza della filosofia e che, invece che sull'acqua, che ormai ci è arrivata alla gola, filosofeggiano di filosofia);

per me non ha il minimo valore se questi filosofi mi annoverano tra loro oppure no, e come classificano ciò che faccio. Forse essi sarebbero disposti a riconoscermi come «sociopsicologo», cosa contro la quale protesterebbero a loro volta i sociopsicologi, giacché io non uso il vocabolario usato da loro come un distintivo della corporazione. In breve, ci sarebbe un tira e molla all'infinito. Uso il condizionale perché ciò accadrebbe soltanto se i miei lavori entrassero nel loro ambito, così com'è definito dalle università.⁶ Se il primo volume di quest'opera, di cui sarebbe una vanteria negativa dire che sia rimasto privo d'eco, non è stato criticato sulle riviste specializzate, né da un filosofo né da uno psicologo di professione, in realtà ciò è accaduto solo perché questi accademici il libro in genere non l'hanno incontrato. Invero non c'è altro che limiti di più che il fatto di occuparsi esclusivamente della filosofia dei colleghi (di cui comunque io venero davvero i maggiori rappresentanti, da Kant in poi). Tuttavia il «Windelband», cui mi sono avidamente dissetato quando filosoficamente ero ancora in fasce,⁷ non comprendeva né il nome di Marx né quello di Kierkegaard, per tacere di Feuerbach o Nietzsche. Niente è più lontano da me che sperare di dover prendere un posto così negativo, che naturalmente considererei un posto d'onore. Come un odierno «Windelband» classificherebbe i miei scritti se per errore s'«imbatte» in essi, non è assolutamente interessante. E se ciò accadrà, non sarà sulla misura degli specialisti.

3. *Significato dell'interpretazione*

E tuttavia, naturalmente non posso negare che le mie ricerche, benché i loro oggetti siano empirici, si differenzino in qualche modo da ciò che generalmente viene chiamato così. È vero infatti che sono andato oltre i fondamenti empirici – si chiamino essi «autoaccumulazione delle macchine» o «antiquatezza della storia» o «insensatezza del concetto di senso» o «abolizione di tempo e spazio –, in quanto ho tentato d'*interpretarli*.

Se considero questa parola un punto di riferimento, non è perché essa sia la prova che io *comunque* faccio filosofia: esistono discipline interpretative come la fisiognomica o la grafologia, il cui metodo consiste appunto nell'interpretazione, senza che per questo esse preten-

dano di chiamarsi «filosofia». Filosofica è al contrario la successiva riflessione su questa straordinaria attività che chiamiamo «interpretare» e sulla interpretabilità del mondo. Non solo la domanda in che cosa consista l'interpretare, ma in primo luogo l'altra, perché l'interpretare sia soprattutto *necessario*, e come sia possibile; e che cosa ci dicano sul mondo, e sulla nostra posizione in esso, la necessità e la possibilità dell'interpretare. Sottolineo «necessario», non «possibile». Con questa doppia domanda mi stacco dalla filosofia trascendentale classica, dato che questa, partendo dall'esperienza indubbiamente presente nelle scienze naturali, si è occupata solo delle «condizioni della sua possibilità».

1. La necessità e la possibilità dell'interpretazione dicono due cose: tanto qualcosa su ciò che è da interpretare, dunque sull'*oggetto*, quanto qualcosa sull'*interprete*, dunque sul *soggetto*. Questa divisione richiede una suddivisione ulteriore: l'interpretazione è necessaria tanto per il soggetto quanto per l'oggetto; e «possibile» significa tanto che l'oggetto è *interpretabile* quanto che *noi siamo capaci d'interpretazione*.

2. Prima di passare a esaminare la «dialettica dell'interpretazione», avanziamo un assioma. Esso suona così: *Solo ciò che vive può essere interpretato e rendersi interpretabile*. Questo per il motivo che solo ciò che vive *si esprime*. Solo le espressioni si lasciano interpretare. La luna no. Un'immagine del chiaro di luna di Elsheimer invece sì. E molte espressioni *vogliono* persino essere interpretate, esistono a tal fine. Ciò che vive si esprime solo perché non può esistere in moto autarchico, ma solo in rapporto con altri viventi. A non può esistere senza B, né B senza A.

3. Se un qualcosa richiede interpretazione, ciò «significa» che questo qualcosa *non sta apertamente alla luce del sole*. Se un essere fosse capace di esprimersi senza riserve, se fosse aperto senza residui, allora l'interpretazione sarebbe inutile. Ma questa idea di un'autoespressione senza riserve è sicuramente un paradosso, e lo è perché l'ente [*das Seiende*] che si *esprimesse totalmente*, così facendo si «alienerebbe» *totalmente*, in un certo senso si «capovolgerebbe», dunque consisterebbe sempre e soltanto nel suo «esterno».

Se l'interpretazione è necessaria, con ciò si è già detto implicitamente qualcosa su ciò che è da interpretare, sull'*ente*: cioè, che esso *non rivela del tutto ciò che è, che si nasconde parzialmente*. Ciò suona heideggeriano, e il ricordo di Heidegger in questo caso è d'obbligo.

Giacché da lui ha origine la tesi che l'ente «si nasconde»⁸ e che la «verità» – così egli traduce, certo a ragione, la parola greca ἀλήθεια – significa «non essere nascosto». Ma Heidegger stranamente non ha posto la questione di che cosa rivela sull'ente il fatto ch'egli in realtà resta nascosto, anche se per la verità tale questione sarebbe stata nella linea del suo filosofare ontologico. Essa, tuttavia, dev'essere posta. Giacché *non basta scoprire ciò che è nascosto. Filosoficamente è altrettanto necessario scoprire il fatto stesso del nascondimento*. Questo problema l'ha certo avuto in mente Leibniz allorché ha lasciato le sue monadi essenzialmente «prive di finestre». Forse si fa un piccolo passo avanti verso il chiarimento della complessità presa qui in considerazione con la riflessione (già fatta sopra) che ogni ente individuale dovrebbe nascondersi in se stesso, perché se non lo facesse si alienerebbe completamente. *Essere nascosto è probabilmente la conditio sine qua non dell'essere individuale. La questione della cosa in sé è una questione dell'individuo in sé. La verità viene ostacolata dall'essere individuo*. Se noi riuscissimo a penetrare a forza nell'ente (individuato) lo de-individueremmo, dunque lo distruggeremmo. Alla radice del discorso «irrazionalistico» tanto in voga attualmente, che afferma che la «conoscenza» e l'«intelletto» sono «distruttori della vita», c'è dunque una intuizione di verità, sia pur vaga. Altrettanto poco Heidegger interpreta il fatto, stranissimo per un occhio filosofico spregiudicato, che noi, *perlomeno parzialmente, siamo capaci di «scoprire» l'ente*. Questa capacità è la risposta alla necessità, con il che affermo che nessuna vita vivente potrebbe vivere anche «solo per un attimo» in un mondo totalmente oscurato.

Qualunque prodotto umano si voglia comprendere, bisogna risalire alla sua origine. Se comprendiamo un prodotto, comprendiamo quello che chi lo ha prodotto o forgiato aveva inteso originariamente, perlomeno com'era diventato. Se interpretiamo questo – «interpretare» è ogni metodo che porta a capire – allora ricaviamo dal prodotto il significato che il soggetto (l'artista, la società, l'epoca) gli ha dato originariamente. Non si tratta di sillogismi, né per quanto riguarda la comprensione immediata né per quanto riguarda l'interpretazione. Piuttosto, *noi vediamo nella expressio l'exprimens*, o direttamente, dunque con la comprensione, o indirettamente, dunque con l'interpretazione. Per esempio, è fuori questione che dall'espressione del volto

del nostro dirimpettaio *deduciamo* la sua rabbia, piuttosto l'arrabbiato lo *percepiamo direttamente come arrabbiato*, anzi, se è arrabbiato non possiamo assolutamente percepirlo in altro modo. È assurdo credere che un tale gesto, che si presume «oggettivo», sarà visto come un gioco fisionomico che non dice nulla, e che noi a questo dato della percezione successivamente appiccichiamo un significato («rabbia»). Al contrario, è straordinariamente difficile *non* capire un gesto espressivo. Il tentativo di vedere il gioco fisionomico di un arrabbiato come un'immagine della percezione che non dice nulla richiede un atto di astrazione innaturale, che non riesce neppure agli psicologi sperimentali più collaudati. Altrettanto poco deduciamo la vanità dello scrittore dalla sua firma molto complicata, piuttosto vediamo direttamente questa vanità nello svolazzo presuntuoso. E anche l'interpretazione (che tentiamo quando la qualità espressiva non è direttamente riconoscibile) non è affatto una conclusione.

Che noi «comprendiamo retrospettivamente» e «interpretiamo retrospettivamente» è vero anche quando comprendiamo (o interpretiamo) «in avanti»: cioè quando comprendiamo (o interpretiamo) la *funzione* di un prodotto. Anche allora osserviamo il significato che l'autore (del prodotto) aveva destinato e assegnato al prodotto stesso. Come per chi capisce senza mediazioni, così anche per chi arriva alla comprensione attraverso l'interpretazione, il mondo dei prodotti – non solo quello delle opere d'arte, ma di qualunque manufatto – è *espressione*. Quest'ultima, sovente, non è del tutto trasparente: se lo fosse, l'interpretazione sarebbe superflua; ma neppure del tutto opaca: se così fosse, l'interpretazione sarebbe impossibile.

4. Riplasmazione e interpretazione prognostica

È vero che la parola «espressione» (soprattutto come *self-expression*) è uno dei vocaboli più usati della nostra epoca. Ma non bisogna lasciarsi indurre in errore. Per lo più e di preferenza questo vocabolo lo usano oggi quelli che – degradati a esseri di mero consumo, ovvero a esseri che si lasciano impressionare – non hanno più tempo per esprimersi; e anche se avessero tempo, non ne sarebbero più capaci, non possedendo più alcun *self* da poter esprimere. Di fatto, *l'epoca dell'espressione è antiquata*. E ciò che vale per noi uomini, vale anche per i nostri

prodotti. *La maggior parte dei prodotti caratteristici della nostra epoca, a cominciare dalle macchine e dagli apparecchi – e la maggior parte dei nostri prodotti appartiene a tale categoria – restano privi di espressione, non hanno più un aspetto proprio*, non rivelano nulla di noi, o al più rivelano il fatto che noi *non* ci vogliamo rivelare in essi, dunque che siamo «uomini impersonali». ⁹ Questa mancanza, già da mezzo secolo a questa parte si è cercato di volgerla in positivo, con l'etichetta «*Neue Sachlichkeit*» [nuova oggettività] o con l'equazione di funzionalità e bellezza. Ma che i nostri prodotti, invece di rivelare qualcosa su di noi, rivelino qualcosa su se stessi, ciò è fuori questione. Di nessun prodotto, o quasi, si può capire a che scopo esso esiste: *non solo dunque essi nascondono la loro origine, ma anche la loro funzione*. ¹⁰ Di nessuna macchina odierna, o quasi, si vede l'effetto che la definisce (una passeggiata attraverso il CERN resta per me indimenticabile, perché non mi ha detto assolutamente nulla). La funzione delle cose resta invisibile per noi, o perché la tecnica è diventata talmente complicata che la «sensibilità» non è più alla sua altezza (*di fatto oggi la tecnica è soprasensibile*); oppure perché alle macchine non viene più dato un aspetto perspicuo, ma sono costruite nel modo che sembra più confacente alle loro funzioni, dunque in un certo senso *il loro «aspetto» è meramente casuale*.

Per esempio, *gli impianti nucleari* (anche quando non vengono appositamente sottratti agli sguardi del mondo) *non hanno alcun aspetto particolare*, somigliano a delle moschee con ciminiera, e non rivelano minimamente quali effetti devono produrre e possono causare (anche questo fa parte della loro funzione), quale enorme rendimento contengono e quale enorme minaccia nascondono. Non è davvero un caso che coloro che hanno interessi nel nucleare accludano sempre ai loro scritti propagandistici idilliache foto di quelle installazioni, per «provare» quanto sono innocue. E non solo per mezzo di un falso vocabolario (come l'avevo inteso quando un quarto di secolo fa coniai l'espressione) esse «vengono rese innocue», bensì anche con i «mezzi della verità»: giacché quelle foto non sono false, nel senso volgare che non sono manipolate. I recipienti di Zyklon B, con il cui contenuto sono stati assassinati milioni di persone, somigliavano – io li ho visti per la prima volta durante la mia visita ad Auschwitz – a barattoli di marmellata; e sarebbe stato anche impossibile dar loro, anche se lo si fosse voluto (un «se» insensato), un aspetto più conforme alla

loro funzione. Oppure, appositamente, si rendono i prodotti così poco appariscenti da farli diventare addirittura invisibili, disponendoli in luoghi nascosti e fuori circolazione, come per esempio le migliaia di testate atomiche disseminate per l'Europa: io non conosco, in alcun luogo, nessuno, neppure un oppositore antiatomico, che abbia visto con i propri occhi qualcuno di questi «prodotti». Insomma, il nostro mondo di apparecchi, fatto di veri e propri mostri, o è insignificante e inappariscnte, o è volontariamente sottratto ai nostri occhi. Ma chi in testa, invece degli occhi, che oggi non servono a nulla, ha fantasia, vede proprio in questa inappariscenza o invisibilità dei mostri la mostruosità dell'oggi: infatti proprio per mezzo di questa invisibilità noi veniamo trasformati in esseri che, fidandosi nel modo più antiquato dei propri occhi, vivono come ciechi vicino agli apparecchi, fino al giorno in cui non avranno più il tempo di constatare che dei propri occhi non c'è più assolutamente da fidarsi.

E quanto poco essi rivelano qualcosa su noi, che pure li abbiamo fatti, e sulla propria funzione, altrettanto poco tradiscono quello che – e con ciò torno al tema generale di questo secondo volume – *essi fanno di noi*.¹¹ Poiché non esiste alcun apparecchio, non importa se siamo i suoi servitori o i suoi consumatori, che non ci trasformi totalmente. *Plasmatore e plasmato sono scambiati. Oggi chi plasma non siamo noi, poiché non siamo noi che plasmiamo gli oggetti, ma al contrario sono gli oggetti che ci plasmano. Noi diventiamo le loro «copie», la loro «espressione»* (se possiamo usare questa parola in modo tanto paradossale). Ruoli invertiti.

5. *Ermeneutica prognostica*

La rivoluzione – analogamente a quella «copernicana» la si potrebbe chiamare «tayloristica» – è dunque compiuta. Chiunque abbia una volta lavorato a una macchina avrà osservato di averla considerata per la prima volta «sua» quando le proprie manovre, richieste dall'andamento di lei, si sincronizzavano e procedevano ormai automaticamente; insomma, quando *lui era di lei*. Solo quando ci adattiamo agli apparecchi (ma persino questa formulazione presume ancora troppa spontaneità), *solo quando gli apparecchi adattano noi a se stessi* ha luogo quella *adaequatio producti et hominis*, che in un secondo tempo ci per-

mette di credere che il nostro mondo sia «nostro», ch'esso sia l'espressione di noi, uomini d'oggi. In senso dialettico, ovviamente, esso è anche questo. Infatti gli uomini che vengono plasmati dagli apparecchi non sono mai uomini «allo stato di natura», bensì sono sempre già quali sono stati condizionati da apparecchi precedenti, e quindi preparati per i seguenti. Allo stesso modo, se l'«abito del mondo» ci sta addosso così bene, come se fosse stato confezionato su misura, è perché esso ha misurato *noi* prima che se stesso. Superfluo notare che l'odierna formula di adeguazione non definisce la verità come la precedente *adaequatio rei et intellectus*, bensì il nostro falso rapporto con il mondo, ovvero il nostro rapporto adeguato con il falso mondo esistente.

Se io scrivessi qui un testo accademico, introdurrei il termine «comprensione prognostica» e chiamerei la teoria di questa comprensione «ermeneutica prognostica». Ma questi presuntuosi termini tecnici sono superflui, visto che non esiste alcun rappresentante accademico di tale disciplina, ma piuttosto la maggior parte dei filosofi, arrancando dietro il loro tempo, quando «comprendono e interpretano» tentano ancor sempre ed esclusivamente di scoprire ciò che gli autori dei prodotti (non solo letterari) hanno inteso con essi; e non quello che i prodotti *faranno* di noi. Persino tra i futurologi non esiste eccezione. Infatti, di rappresentazioni di uomini plasmate dalle macchine ne troviamo quasi unicamente in autori di narrativa come Huxley, Orwell o Lem. Costoro, che non hanno mai avuto l'ambizione di essere riconosciuti come filosofi (quali essi sono), si lasciano dietro, e di gran lunga, i filosofi professionali contemporanei. Là dove troviamo delle prognosi proposte dagli scienziati – ed esse pullulano negli ultimi decenni – queste si riferiscono quasi unicamente allo stato futuro del mondo degli apparecchi; oppure, se prendono in considerazione gli uomini, alla accumulazione fisica o alla fame nel mondo, temi di ricerca di cui naturalmente è lungi da me sottovalutare l'importanza. Ma le condizioni ch'essi raffigurano sono quasi tutte semplici «prolungamenti» dello stato tecnico del mondo degli apparecchi odierno tali che gli apparecchi stessi, cioè i computers, potrebbero realizzarli. Al contrario a noi uomini, alla «natura umana», si attribuisce nel modo più ingenuo, anche se non esplicitamente e programmaticamente,¹² l'idea che – poiché non solo la nostra «anima» (com'è stata chiamata nel sottotitolo del primo volume di quest'opera: *Sull'anima nell'era della*

seconda rivoluzione industriale) si trasforma con la seconda rivoluzione industriale, ma anche il nostro *spirito* (se, per un momento, posso adottare questa distinzione, inammissibilmente semplicistica) – l'idea che *le nostre categorie potrebbero cambiare*, o che il nostro essere temporale e spaziale, dunque persino le «*forme dell'intuizione*» sono già in procinto d'*invecchiare*¹³; questa idea non ha mai fatto capolino nelle previsioni degli esperti, per esempio quelli del Club di Roma, per quanto essa possa essere tale da togliere il fiato. Le prognosi scientifiche in questo senso non sono quasi superiori ai popolari *space cartoons* (riprodotti milioni di volte per la trasformazione dell'uomo) oppure ai films cosmici tipo *Wars of the Worlds*. Solo che gli scienziati non trasformano le mostruose mutazioni del mondo in oggetti di piacere per i mutanti, come invece fanno i *cartoon makers*. Ma, qui come lì, l'uomo in fin dei conti, per quanto possa essere travestito da marziano, in definitiva resta sempre il «vecchio Adamo»: sempre un incrocio tra *Middle-West - middle-class* e uomini delle SS (ovvero, *burlesque girls*), una mancanza di sincronia che non è poi del tutto errata, dato che la velocità di trasformazione del fruitore di apparecchi è sempre incomparabilmente più lenta di quella degli apparecchi stessi. Nonostante che per questi moderni Icari dei *cartoons* sia già un fatto quotidiano attraversare il sistema galattico e dunque (come si dice con una orrenda volgarizzazione, compitando in modo errato la parola) essere «cosmico», essi tuttavia non hanno rinunciato al loro regionalismo, al loro *southern drawl* di Memphis o di Charleston; e persino gli esseri che ci visitano sotto forma di UFO ci mostrano il loro piacere di usare (addirittura parlando tra loro) slogans newyorkesi. E ciò che vale per queste creature dei *cartoons* e dei films, vale anche per gli astronauti *veri e propri* e per i visitatori della luna, dato che questi non sono che «copie di immagini». ¹⁴ Chi ricorda le loro banali dichiarazioni, in particolare gli affettati testi scritti per loro sulla terra in vista dello sbarco sulla luna ammetterà sicuramente che questi ospiti della luna sono rimasti, nel più ridicolo dei modi, dei piccolo-borghesi in ritardo ¹⁵ dietro alle più avanguardistiche conquiste tecniche, di cui essi non sono che gli impiegati (per non dire le vittime). Sta di fatto che lo stato delle nostre anime riflette sempre, di volta in volta, lo stadio tecnico di ieri. Alla domanda ironica:

«Credi forse ch'io appartenga al passato?» si deve, in genere, rispondere positivamente. Oggi, ognuno di noi è «di ieri». In questo *gap* consiste lo stato ideologico della nostra epoca, il dislivello che nel primo volume ho chiamato «prometeico». E la nostra prigionia.

6. La riplasmazione

L'affermazione che ci serviamo dei nostri apparecchi è dunque inesatta ed eufemistica. Infatti noi, che siamo «gettati» nel mondo degli apparecchi – mondo che tuttavia subito dopo il «lancio», accettiamo ben presto come unico e naturale – non possiamo evitare di *essere presi a servizio* da questo mondo. Nessun cittadino del mondo industrializzato può decidere se nella vita quotidiana deve usare, oppure no, il gas o la luce elettrica o la radio o l'acqua corrente. Egli lo deve, assolutamente. E lo deve volentieri. Anche se questi esempi fossero gli unici si potrebbe, anzi si dovrebbe trarne la conclusione: non può succederci niente di peggio. Ma questi oggetti che grazie al cielo noi dobbiamo usare, non sono gli unici alla cui violenza siamo sottoposti. Non ne esiste neppure uno, alla cui violenza ci rifiuteremmo di sottostare. *Il terrore consumistico*,¹⁶ di cui vent'anni fa ho abbozzato il quadro, non è che una piccola parte di un terrore assai più ampio: *il terrore dell'uso*. Il nostro universo di apparecchi ci trasforma in esseri che poi sono costretti a usarlo. Con ciò, naturalmente, io non affermo che i produttori e venditori di apparecchi questa violenza la esercitino in ogni caso con cattive intenzioni, che essi abbiano coscientemente l'intenzione di trasformarci per mezzo dei loro prodotti; la maggior parte di loro non pensa così lontano. E si può tranquillamente supporre che, in fin dei conti, persino le grosse agenzie di pubblicità non capiscono ciò che fanno: l'innocenza della vita odierna è insuperabile. Infatti, anch'esse sono sottoposte alla costrizione. Non solo non possono evitare che i loro prodotti (da cui naturalmente esse sono a loro volta plasmate) possano a loro volta plasmare noi, in questo o in quel modo; non hanno neppure la libertà di *non* fare pubblicità per i loro prodotti plasmatori. Io dunque non penso ai fini ch'esse determinano coscientemente, bensì *agli effetti che gli apparecchi provocano inevitabilmente su coloro che sono soggetti alla costrizione dell'uso*.

Superfluo sottolineare che non basta constatare questi fatti, in par-

ticolare quelli della «inversione dei ruoli». Piuttosto, dato che il nostro destino e l'aspetto futuro dell'umanità dipendono dalla nostra capacità di riconoscere negli apparecchi odierni l'umanità da loro plasmata, noi dobbiamo sviluppare questa nostra capacità. Interpretare non è oggi la specialità degli «scienziati umanistici»; è diventato piuttosto il compito morale di tutti noi. Che tale «interpretazione prognostica» sia possibile, lo dimostrano molti straordinari romanzieri utopistici, i quali *non* «desumono» il domani dall'oggi, ma piuttosto «vedono» nell'oggi il domani. L'importanza di Jules Verne, che è stato ridotto ad autore per ragazzi, è straordinaria. *Egli fu il profeta della rivoluzione tecnica, come Marx lo fu di quella sociale.* Analogamente, dobbiamo imparare ciò che i «vati» dell'Antichità facevano o erano convinti di fare: prevedere il futuro. Le viscere che dobbiamo imparare a leggere in modo prognostico non sono quelle degli animali sacrificali, ma quelle degli apparecchi. Sono queste che ci rivelano il mondo di domani e di che tipo saranno i figli dei nostri figli, finché ce ne saranno ancora. E se non lo fanno da sé, dobbiamo costringerli a farlo. In Molussia c'era un detto che suonerebbe così: «Tormentare le cose, finché non renderanno la loro confessione». Se ciò non ci riesce non potremo fermare la rovina che ci minaccia. Io, per la verità, non ritengo che la probabilità di riuscirci sia alta. Ma finché non ne sarà provata l'impossibilità, è moralmente impossibile rinunciare al tentativo.

Come avviene un tale «comprendere e interpretare prognostico?» Posso solo rispondere: «Vorrei saperlo anch'io». Ed è solo una magra consolazione il fatto che noi non solo non sappiamo come avviene il capire prognostico, ma neanche come avviene il capire in generale. Nonostante che non sia mai stato detto sul mio conto ch'io manchi di gravidanza o di precisione o di metodo; e nonostante ch'io non abbia da rimproverarmi di essermi richiamato, almeno finora, all'«intuizione» o «all'evidenza» – mai fino ad oggi ho scritto queste due penose parole, in quanto Husserl mi è rimasto troppo nelle ossa – rispondo: in qualsiasi modo avvengano, *devono* riuscire. Degli scienziati scrupolosi, naturalmente, non si deciderebbero mai a presentare le loro scoperte senza poter comunicare, se richiesti, in che modo ci sono arrivati. Io non sono così scrupoloso. Non posso esserlo. E non lo posso perché esiste una scrupolosità di cui i singoli scienziati non hanno alcuna idea. I pericoli che noi futurologi pronostichiamo sono immensi, troppo grandi

perché possiamo tacerli solo per il fatto che non possiamo dare alcuna informazione soddisfacente sul metodo con cui li abbiamo scoperti. Le regole della scrupolosità stanno, invero, al di fuori delle scienze. Il prendere sul serio la loro serietà prova una profonda mancanza di serietà, che dobbiamo risparmiarci per il giorno meno serio fra tutti, cioè per il giorno del mai.

E tuttavia forse io posso venire in aiuto con una ipotesi. Che suona così: per quel che riguarda la conoscenza prognostica vale la stessa cosa che si è detta circa la «comprensione dell'espressione». Infatti, anche quest'ultima procede direttamente senza ricorrere a vie indirette o a sillogismi. È probabile che gli interpreti (come ad esempio i romanzieri futurologi nominati poco fa) vedano *direttamente* ciò che ci possiamo aspettare dagli apparecchi e in quali esseri questi ci trasformeranno se non cadiamo nelle loro braccia meccaniche. Che lo vedano così direttamente come noi da un pugno alzato per colpire vediamo quale sarà l'effetto del colpo. Anche qui si fa direttamente l'esperienza di ciò che sarà in futuro. Questo esempio è importante, perché la comprensione del gesto è *al tempo stesso comprensione dell'espressione e del suo effetto*. Probabilmente i romanzieri futurologi che abbiamo nominato, che vedono negli apparecchi i *blueprints* dell'umanità di domani, fanno qualcosa di simile. In ogni modo guardare nel futuro, per chi possiede un minimo di fantasia – e che questa sia la «percezione del giorno d'oggi» l'ho ripetuto già fino alla noia – non è più difficile che guardare nel passato, o forse persino meno difficile. Centottant'anni fa, Friedrich F. Schlegel ha chiamato gli storici «profeti rivolti all'indietro». Forse noi oggi non avremmo ragione, se definissimo i prognostici «*storici rivolti in avanti*»?

Note



1. Questa «rivoluzione copernicana» finora non compresa da alcun politico l'avevo già formulata nelle mie tesi speciali: è sbagliato sostenere che nella nostra situazione politica c'è anche la bomba atomica; invece, è vero soltanto che la politica si svolge nella situazione atomica. Cfr. il nostro *Endzeit und Zeitenende*, München 1972, pp. 204 sgg.
2. *Ibid.*, pp. 170 sgg.
3. Cfr. il nostro *Pathologie de la liberté* (1929), in «Recherches philosophiques», 1936, pp. 40 sgg.
4. C'è riuscito molto bene il *Grover Foley* nel suo volume sui pensatori della decadenza.
5. *Der Mann auf der Brücke*, München 1959; *Off limits für das Gewissen*, Hamburg 1961; *Endzeit und Zeitenende* cit.
6. *Visit beautiful Vietnam*, Köln 1968.
7. Comunque non posso sostenere che, mentre scrivevo queste riflessioni, io abbia osato sperare in una conclusione vittoriosa della guerra. Piuttosto quella battaglia e il mio contributo ad essa, estremamente modesto, li annoveravo tra i doveri dell'epoca, ineludibili anche se privi di prospettiva. E ancora oggi, di fronte alla vittoria del Vietnam del Nord e del Vietkong, resto sospettoso e incredulo, perché essa contraddice la mia convinzione che la vittoria della tecnocrazia sia già cosa avvenuta. Nel frattempo, quella vittoria ha già rivelato il suo carattere dialettico; giacché il presunto vinto, grazie alla sua superiorità tecnocratica, ha potuto permettersi un'alzata di spalle sulla propria sconfitta, la sua supremazia non è stata minimamente intaccata dalla vittoria dei vietnamiti; mentre, al contrario, i vincitori *non* hanno potuto permettersi la loro vittoria, a tutt'oggi (1978) non si sono ancora ripresi da essa, e potrebbero cadere di nuovo nella dipendenza, più o meno camuffata, dal nemico presunto battuto. Come si vede questo libro rappresenta anch'esso, come critica della tecnica, una parafrasi supplementare di *L'uomo è antiquato*, proprio come la mia condanna espressa in *Der Blick vom Mond* (München 1970) dei voli spaziali, da cui mi dissociavo non già perché essi potrebbero fallire, ma al contrario perché la loro perfetta riuscita mi appariva come un presagio tremendo, un indizio che altre imprese colossali, per esempio i bombardamenti nucleari dallo spazio, potrebbero riuscire, in modo altrettanto orribilmente perfetto.

Introduzione (pp. 9-26)

1. Fa persino parte della situazione odierna che ogni macchina sia il copresupposto, e con ciò la coproduttrice o la corresponsabile, della manutenzione di ogni altra macchina; e che la legione delle macchine esistenti tenda in fin dei conti a formare un'unica megamacchina, fondando così in definitiva il «totalitarismo del mondo delle cose». (Cfr. pp. 110 sgg.).
2. In questo sforzo per il mantenimento della produzione attraverso il consumo consiste, almeno nel capitalismo, la «cura» odierna. E in questo consisteva già cinquant'anni fa, quando Heidegger, nel cui *Sein und Zeit* l'economia mancava come la fame e il sesso, introdusse questa categoria come opprimente «esistenziale».
3. Anche questa ripete a sua volta. Infatti le ditte pubblicitarie fanno pubblicità per se stesse esattamente come per altri prodotti. Cfr. pp. 145 sgg.
4. Naturalmente non ci si accontenta di ciò; anche di tali prodotti viene prodotta, spesso *post productionem*, nuova richiesta; e ciò a profitto dei produttori che presentano fraudolentemente i loro propri interessi come bisogni nazionali. Così la lobby dell'industria pesante negli Usa, e non solo durante la guerra fredda (che in ogni modo era un suo prodotto), ha provocato nel «mondo libero», con la produzione di cifre false riguardanti la produzione di armi sovietiche, un bisogno di sicurezza e di protezione in base al quale si è giustificata e avviata la più selvaggia produzione delle armi più mostruose e il loro acquisto attraverso le «Armed Forces».
5. Il gas tossico sempre menzionato come esempio contrario non è affatto una eccezione perché già nel 1918 questo si era rivelato inutilizzabile a causa della minaccia che rappresentava per le proprie linee.
6. [Alla lettera «Sorgente di vita»].
7. Delle eccezioni, come il *doping* o il *training* sportivo o le operazioni di chirurgia estetica, non vale la pena di parlare.
8. [Nell'originale: «gewissermaßen "Zwillinge", um nicht zu sagen: "Illinge"», gioco di parole intraducibile].
9. *Pathologie de la liberté* cit.
10. [Nell'originale: «Ebenbilder», lo stesso termine che rende in tedesco l'espressione biblica «a immagine e somiglianza»].
11. *Kritik der praktischen Vernunft*, libro 1, parte 8. Naturalmente la tesi di Kant, che, come si legge nel passo citato, «tutto quello che si vuole e su cui si ha un qualunque potere è lecito usarlo come mezzo, tranne l'uomo» (una tesi a cui si potrebbero richiamare gli sterminatori di cetacei e di foche), tale tesi non abbiamo mai potuto sottoscriverla. Questa terribile licenza generale che non concede tabù tranne che all'uomo, e che sostiene che tutto il resto sia creato per l'uomo e quindi messo a sua disposizione, non è esistita in alcun altro luogo al di fuori dell'ambito monoteistico della tradizione giudaico-cristiana (*Gen.* I, 26-28), né nei sistemi magici, né nel politeismo. Essa è la mancanza della nostra etica «occidentale». Solo nell'ambito della tradizione antropocentrica, nel quale il mondo è stato «sottoposto» all'uomo, dunque ha avuto valore come suo servitore, oggetto, alimento; e nel quale l'uomo, benché anche «creatura», ha avuto valore non come un pezzo della natura, ma come illimitato padrone di tutto il creato fuori di lui; solo in quest'ambito si è potuta formare la scienza della natura e con essa la tecnica e infine con essa l'industrialismo. Che l'uomo sia *fine* e il mondo *mezzo*, questo antropocentrismo (solo raramente interrotto da intermezzi panteistici) è il comun denominatore delle filosofie europee e delle visioni del mondo volgari, le cui innumerevoli differenze contano appena in confronto con ciò che

ad esse era comune. Naturalmente oggi scienza e tecnica, che non avrebbero mai potuto nascere senza l'antropocentrismo teologico, hanno messo piede anche presso quei popoli che, come per esempio i giapponesi, non avevano in sé i presupposti teologici per questo. Ma tali presupposti sono da lungo tempo dimenticati anche nell'ambito culturale ebreo-cristiano. Ormai i paesi tecnocratici non sono uniti da una fede, al contrario li unisce l'ateismo (per la verità solo raramente ammesso, ma pure sempre esercitato); ateismo che (nonostante le occasionali affermazioni di fede di fisici) è la base delle scienze naturali.

12. Un imprenditore americano che io interrogavo su questo sviluppo replicò, offeso e senza intuire quanto la sua risposta, formulata a mo' di domanda, somigliasse a quella di Caino: «Why should I be responsible for the fact that there are too many workers in the world? Am I their nurse?»
13. Sulla sua sostituzione con la voluttà (già prodotta industrialmente) della pornografia, del *do-it-yourself* e dello sport cfr. *supra*, p. 93.
14. [Nell'originale: «Das Wort "Selbst-verdingung"» (das nicht dasselbe bezeichnet wie "Verdinglichung"», gioco di parole intraducibile]. Si dovrebbe supporre che questi biglietti si vergognino del loro reinserimento al livello degli apparecchi (o, dato che essi lavorano peggio di questi ultimi, sotto il loro livello). Ma una tale vergogna, che sarebbe una sorta di quella «vergogna prometeica» introdotta nel primo volume, io non l'ho mai incontrata. È possibile che essa non esista affatto, il che giustificerebbe una seconda vergogna, dato che non è proprio onorevole accontentarsi del «servizio». È possibile che venticinque anni fa, allorché introdussi la «vergogna prometeica», io abbia fatto una cattiva speculazione, cioè, che abbia fatto passare un postulato come se fosse un fatto reale e in tal modo oltrepassato il confine con la *Philosophy Fiction*. Dunque, forse devo rivedere questa tesi della vergogna. Non rinuncio però all'idea che, anche se una vergogna di questo genere non può essere provata, si abbia a che fare con ciò che la lingua inglese chiama «shame».

L'apparenza (pp. 27-29)

1. Non esiste espressione che (corrispondendo all'acustico «muto») indichi il «non potersi far vedere». La parola «opaco» non basta.
2. Questa coincidenza è realizzata in modo ideale in opere d'arte, poiché in queste essenze e fenomeno coincidono, e poiché non soltanto restano mute, ma non sono come parlare.
3. *Eisenwalzwerk* [La Fonderia] di Adolf von Melzen, dipinta cent'anni fa, mostrava sì la grandiosità dell'industria pesante, ma non ancora l'«invisibilità» delle macchine. Solo i pittori «macchinistici» (come Léger) ci riuscirono, cioè rivelarono che le macchine o gli uomini macchinizzati da loro ritratti non rivelavano più nulla, insomma che il loro soggetto non era più il mondo delle macchine ma il loro essere mute. Naturalmente alcuni critici d'arte hanno lodato in modo distorto queste dichiarazioni sul non dir nulla delle macchine, come se fosse una glorificazione del mondo delle macchine. Ugualmente distorto era il biasimo di quelli che rinfacciavano agli artisti la disumanizzazione rappresentata, quasi che fosse opera loro. Non è comunque una novità (vedi la psicoanalisi) che coloro che rivelano qualcosa vengano resi responsabili dell'esistenza di ciò che hanno rivelato.

I prodotti (pp. 31-49)

1. Dagli *Inni molussici dell'Industria* (tradotti da G. A.).
2. Non conosco alcun altro esempio che dimostri con altrettanta concretezza la dipendenza tante volte affermata, ma solo raramente dimostrata, dello status morale dal corrispondente status della tecnica.
3. *Der Blick vom Mond* cit., p. 156.
4. Tuttavia, neppure l'industria è del tutto innocente. Anch'essa deve assumersi una certa parte di responsabilità per il fatto di non avere ancora raggiunto lo stadio utopistico sognato. Infatti le capita sempre di nuovo (in parte per sbaglio, in parte perché viene costretta dalla qualità delle merci della concorrenza a dare ai propri prodotti una resistenza ben dosata) di produrre in modo troppo resistente. E «troppo resistente» significa: tanto resistente che il divario tra il ritmo di produzione ch'essa desidera per sé e di cui ha bisogno e il nostro ritmo di consumo più sfrenato, per lei è troppo grande, che la differenza si fa intollerabile. Naturalmente a sua disposizione ha dei correttivi che compensano di tali differenze. Per esempio sa far valere il fatto che le riparazioni di vecchi pezzi, persino piccole riparazioni, vengono a costare più di un nuovo acquisto. Il suo metodo principale, tuttavia, consiste nella «costrizione sociale». Cioè, costringere a disprezzare i pezzi che già possediamo, anche se questi pezzi tecnicamente funzionano ancora nel migliore dei modi, e a buttarli via come «socialmente inadatti», dannosi per il nostro prestigio. Per dare maggior vigore a questo metodo, essa ha sviluppato tutto un proprio settore di produzione, la *réclame*, il cui compito consiste nel produrre dalla materia prima «offerte» [*Angebote*] la merce finita «comandamenti» [*Gebote*], cioè nel trasformare le offerte in comandamenti, dunque insinuando questi comandamenti dentro di noi in modo così impressionante, così astutamente maligno e subliminale, da renderci incapaci, psicologicamente e moralmente, di opporre resistenza a questa oppressione.
5. Quegli animali che consumano *soltanto*, dunque che non immagazzinano niente (ad eccezione che nel proprio corpo) non conoscono né *durata* né *oggetto* né *proprietà*. Le tre cose formano una sindrome categoriale.
6. Aggiunta del 1979. I cosiddetti negoziati SALT sono congressi di ciechi, tremendamente complicati e dispendiosi. Con il SALT II, che si è chiuso ieri a Vienna con baci sulle guance, non c'è stato il minimo mutamento.
7. Il principio della conservazione dei generi di consumo non è un argomento contrario. Infatti i beni conservati restano, nonostante tutto, generi che devono essere *consumati*, dunque distrutti. Non si può assolutamente dire che, elevandosi, grazie al *canning*, alla classe dei beni di consumo, essi diventino colleghi di pantaloni o martelli. Ciò che è decisivo non è tanto in quale momento il prodotto venga consumato, bensì se esso nel momento dell'uso viene già consumato oppure no; se uso e consumo restano identici oppure no. E restano identici anche quando si tratta di beni di consumo conservati. *L'equazione «usare = consumare» è, in un certo senso, co-conservata*. E nell'istante in cui noi applichiamo l'aprisca-tote, essa salta fuori dal barattolo.
8. Con questo s'intende qui l'industria che fabbrica *trasmissioni*, non quella che produce apparecchi di trasmissione o di ricezione.
9. Al contrario ci s'immagini – questo pensiero, nonostante che possa risultare surrealistico e terribile sta interamente nel regno del possibile – che in una città completamente devastata siano rimasti intatti gli impianti degli altoparlanti, e le trasmissioni inondino giorno e notte le strade ridotte a macerie. A differenza di libri che, pur continuando ad essere

stampati lì automaticamente, non richiedono consumo simultaneo, esse apparirebbero spettrali, dato che mancherebbero alla loro missione: quella di farsi consumare nel momento stesso della trasmissione. E spettrali in un senso completamente nuovo: infatti non cose morte apparirebbero ai vivi, ma cose vive ai morti.

Il mondo umano (pp. 50-69)

1. Questo saggio e quello che segue, *La massa*, si basano sulle note del diario di Tokio del 1958. Scritto nel 1961.
2. Questa situazione di rifiuto oggi è generale: anche se non vista – ma proprio questa è la sua caratteristica – essa domina le società conformiste non meno di quelle apertamente totalitarie. Fa parte dell'accecamento che ne consegue in primo luogo il fatto ch'esso non viene riconosciuto, e in nessun caso dev'essere riconosciuto, *come* accecamento. L'indignazione degli americani per il *brain washing* praticato nell'Est è un'indignazione fornita in modo conforme ai consumatori conformistici sul prodursi di conformismo nel campo avverso. E l'indignazione della Russia sovietica per la monopolizzazione capitalistica delle opinioni non è meno ipocrita. Insomma, si riconoscono le «tabuizzazioni» altrui, ma la consapevolezza che si vive noi stessi sotto analoghi tabù resta sempre sconosciuta e tabù.
3. A completamento di questa interpretazione cfr. il nostro *Faule Arbeit und pausenloser Konsum*, in «Homo Ludens», gennaio 1959.
4. Nella *pace* (che poi è il *proseguimento della guerra con altri mezzi*, cosiddetti «freddi») questo piacere di distruggere non è affatto meno efficace, solo che viene nascosto mediante diversi provvedimenti e condizioni. Nei paesi di produzione di massa, per esempio negli Stati Uniti, resta nascosto dal fatto che serve alla produzione, anzi per quest'ultima addirittura cambia funzione, trasformandosi in qualcosa di positivo. In effetti, dato che è nell'interesse della produzione produrre tanto quanto è possibile, quest'ultima brama che i suoi prodotti siano consumati, dunque distrutti, il più velocemente possibile. Perciò, nel giudizio pubblico, la spietatezza, dunque anche il piacere di distruggere, passa per cosa onesta e viene persino elevata a virtù. Anzi la produzione, per mantenersi in moto, ha addirittura prodotto, introdotto e reso obbligatorie nuove forme di liquidazione: i dettami della moda, imposti nuovi nuovi ogni anno, non sono altro che comandamenti di liberarsi – quasi che fossero pronti per essere liquidati – di certi prodotti, anche se «tengono» ancora.
5. In realtà, il tipo dell'operaio automatizzato è assolutamente nuovo. Benché lavori solitario come un ciabattino, egli non tiene mai in mano un prodotto, per non parlare di un *suo proprio* prodotto, piuttosto si limita a osservare i segnali del processo che si svolge senza di lui. E benché stia qui seduto senza fare fatica, come uno che scrive libri, non per questo egli è promosso al ruolo di lavoratore intellettuale, ma unicamente a quello di poliziotto della macchina, un poliziotto il cui lavoro consiste nella speranza di non dover arrestare nulla e nessuno.
6. *L'uomo è antiquato*, I, pp. 24 sgg.
7. Non parlo qui di Claude Eatherly, che ha dato solo il segnale del *go-ahead*.
8. *L'uomo è antiquato*, I, pp. 284 sgg.
9. L'introduzione di questo concetto si trova in *L'uomo è antiquato*, I, pp. 42 sgg. Ciò che s'intende per *imitatio* o «assimilazione categoriale», si può spiegarlo in analogia con la musica: chi suona una musica ne assume la struttura; il tempo ciclico (svolgendosi con l'obbligo del daccapo) non solo domina nel movimento di una sonata ma anche in chi la esegue. Il che significa: finché il musicante è «dentro la musica», l'andamento di quella è il suo

andamento, in un certo senso il modo d'essere di quella è il suo modo d'essere. Corrispondentemente: il moto della macchina diventa il moto del servitore della macchina, solo che (ma questo «solo» è decisivo) qui l'uomo deve identificarsi nello stesso modo e nello stesso grado con qualcosa di non umano, così come il musicista deve identificarsi con la musica (che tuttavia non lo disumanizza).

La massa (pp. 70-81)

1. Cfr. *L'uomo è antiquato*, I, pp. 107 sgg.
2. Si è detto che la mia descrizione dell'uomo contemporaneo è unilaterale e che si limita alle situazioni e agli atti del consumo, in particolare alla radio e alla televisione. Questo rimprovero non tocca il punto culminante della mia teoria, perché la mia tesi ha proprio l'obiettivo di mostrare che pressappoco tutte le attività dell'uomo si sono fatte dipendenti da attività di consumo o addirittura si sono trasformate in tali attività. La gomma che si mastica o la musica radiofonica che si ascolta in modo subliminale durante il lavoro trasformano il lavoro in un'appendice o in una variante del consumo. Oggi non vale più che il consumo a volte interrompa la nostra esistenza di non-consumo, ma al contrario che *atti di non-consumo si manifestano all'interno del nostro continuum consumistico*, e ciò accade di rado.
3. Questa «autentica politonalità» l'ha già descritta Ferdinand Kürnberger nel primo capitolo del suo romanzo *Der Amerikamüde* [L'uomo stanco d'America].
4. Ormai ai tecnici degli apparecchi acustici è riuscito di portare all'estrema perfezione questo paradosso sensoriale, con l'elaborazione stereofonica di dischi, *tapes* e apparecchi radiofonici. Abbiamo previsto questo sviluppo tecnico in *The Acoustic Stereoscope*, in «Journal for Philosophy and Phenomenological Research», 1948.
5. Neppure stupisce il fatto che coloro che erano cresciuti nei movimenti socialisti e che poi credettero solo nella parte «socialismo» della parola *nazional-socialismo* non furono capaci di capire questo meccanismo. Infatti, costoro ritengono appunto di vivere, nelle esperienze che le nuove dimostrazioni di massa trasmettevano loro, il proseguimento delle loro precedenti esperienze di massa. E non solo il proseguimento di queste, ma la loro massima realizzazione. A confronto della dimensione da apoteosi di ciò che veniva loro offerto, le esperienze precedenti dovevano impallidire.

Il lavoro (pp. 82-98)

1. Nel periodo in cui ho lavorato come operaio in fabbrica, io non ho rappresentato affatto una eccezione. Allora naturalmente non esisteva ancora la tv, ma soltanto la radio. Tuttavia, anch'io, all'epoca, ho vissuto in compagnia di quest'ultima.
2. La frase marxiana «La riduzione della durata della giornata lavorativa è la condizione fondamentale» per il «fiorire» del «vero regno della libertà» (*Das Kapital*, III, Berlin 1953, p. 873) suona come se provenisse da un'altra era.
3. Cfr. *L'uomo è antiquato*, I, pp. 107 sgg.
4. «Das Argument», n. sp. 19, p. 92.
5. La dottrina non ufficiale della teologia molussica, che il mondo creato da Dio gli sia ormai sfuggito di mano, nasce probabilmente da esperienze simili.

6. Si legge nello «Spiegel» del 21 novembre 1977: «Il contadino Groth, che ingrassa per il mattatoio duemila maiali all'anno (giro d'affari: 700 000 DM), trascorre solo mezz'ora al giorno nella sua stalla che vale 280 000 DM. Per aprire e chiudere i rubinetti di lavoro. Tutto il resto funziona da sé... Così *ottanta mucche si fanno sistemare in un po' più di un'ora in dieci posti di mungitura*, comodamente e senza fatica... *Dopodiché Groth se ne va a caccia*». Incidentalmente, è degno di nota che il signor Groth usi il tempo in cui non deve più preparare il bestiame per il macello per macellare altri animali.
7. Uso solo molto malvolentieri questa espressione di Husserl, dato che essa in genere è stata usata abusivamente (già da Scheler) per scopi conservatori. Qui però è inevitabile.
8. Nel loro timore, che l'epoca della economia di libera concorrenza potrebbe aver fine, gli ideologi volgari, come ad esempio Taus in Austria, tornano ad attingere ai più ingenui slogans fumosi e verbosi dei primi anni venti, come la «creatività», l'«autosviluppo» e autorealizzazione della personalità», che si sostengono garantite da loro e al contrario ostacolate dai socialisti. Nulla è più disonesto dell'insinuazione che a un dipendente, come un contadino o un impiegato di banca o un saldatore, sia stata concessa la possibilità di diventare una «personalità» o addirittura di «svilupparla». Tali vocaboli domenicali non provocano neppure risate di scherno, bensì, e giustamente, una dura incomprensione. Quelli che parlano di «autosviluppo» generalmente intendono la conservazione dell'«autosviluppo» del capitale.
9. Nell'Unione Sovietica la concorrenza è stata reintrodotta artificiosamente: maestranze, che producono un rendimento maggiore di altre in tempo più breve, vengono osannate come «eroi del lavoro». Ma la concorrenza di questo tipo non è più autentica. Ciò che in realtà si verifica qui è che la maestranza riesce, con la lingua di fuori, a tenere il passo con la macchina regolata a velocità maggiore che altrove. E con *questa macchina* dunque che corre la scommessa e non con altre maestranze.

Le macchine, II (pp. 105-15)

1. Riflessioni in occasione del collasso della rete elettrica avvenuta negli Stati Uniti, 1965.
2. Mi servo il più raramente possibile dell'espressione «totalitario», perché la ritengo abusata, poco meno sospetta della cosa che sta a designare. Se ciò nonostante la uso qui, è per rettificarla, cioè per rimetterla al posto che le spetta. Com'è noto, l'espressione è usata quasi esclusivamente da quei teorici e politici che affermano di essere cittadini di Stati non autoritari o antitotalitari, il che per lo più risulta una forma di autocompiacimento o adulazione. Nel 99 per cento dei casi il totalitarismo passa per una tendenza politica primaria ovvero per un sistema politico primario. E questa tesi la ritengo sbagliata. A differenza di essa, qui si sostiene la tesi che *la tendenza al totalitario fa parte dell'essenza della macchina e originariamente nasce dal regno della tecnica*; che la tendenza, insita in ogni macchina in quanto tale, di sopraffare il mondo, di sfruttare in modo parassitario i pezzi di mondo che non ha soprafatti, di concrescere con altre macchine e di funzionare insieme a esse come pezzi all'interno di un'unica macchina totale; che tale tendenza rappresenta il fatto fondamentale; e che il totalitarismo politico, pur sempre abominevole, rappresenta soltanto un effetto e una variante di questo fondamentale fatto tecnologico. Se i portavoce di potenze mondiali estremamente sviluppate dal punto di vista tecnico da decenni sostengono di fare resistenza al principio del totalitarismo (nell'interesse del «mondo libero»), tale affermazione – dato che il principio del totalitarismo è un principio tecnico e come tale naturalmente non viene combattuto e non può esserlo dagli «antitotalitari» – finisce per essere un inganno, nel migliore dei casi una mancanza di giudizio.
3. Corrispondentemente, un contatto staccato anzitempo a causa dell'accensione ha «sabotato» il lancio del razzo *Gemini 6* il 12 dicembre 1965.

L'antropologia filosofica (pp. 116-18)

1. Di quanti allora discussero questa tesi – Adorno, Hannah Arendt, Goldstein, Horkheimer, Mannheim, Riezler e Tillich – nessuno è più in vita.
2. Sulla posizione storica di questo testo cfr. W. F. Haug, *Jean-Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden*, Frankfurt a.M. 1966, pp. 106 sg., 227 sg.

L'individuo (pp. 119-71)

1. *Der Blick vom Mond* cit.
2. È discutibile persino se costoro possano passare per autentici sognatori. In fin dei conti neanche loro lo sono; e non lo sono perché, dato che ormai il loro compito quotidiano è di accrescere ancor più risultati già oggi fantasticamente alti, non hanno altra scelta se non quella di trovare qualcosa di ancor più fantastico. «We poor guys can't help being geniuses» (massima di un ingegnere missilistico).
3. È ovvio che, se *ficta* possono passare per *facta* (come accade nella comune fantascienza), al contrario anche *facta* potrebbero venir camuffati da *ficta*, dunque che si potrebbero far passare come menzogna letteraria le verità che si vogliono propagare o rivelare. È difficile spiegare perché questa sottile possibilità di «tradimento» non sia finora stata sfruttata in alcun campo politico. Il solo che abbia tentato tale inversione è ben Huxley. Per non pensare a quello che degli Swift odierni, che fossero all'altezza delle possibilità insite in questo genere letterario, potrebbero fare della fantascienza.
4. L'espressione «arte di tendenza» suonerà qui sorprendente. Ma soltanto perché, perlomeno nel «mondo libero» (nei sistemi totalitari i rapporti di servizio tra arte e divertimento sono più palesi), siamo abituati a intendere per «arte di tendenza» solo quell'arte che esprime critica o tendenze di opposizione. Ma non esiste nulla di più tendenzioso che questa limitazione del concetto di tendenza. La tendenza di ogni potere dominante è di impedire che le sue proprie tendenze siano indicate come «tendenze»; piuttosto ciascuno di essi desidera passare per il punto zero, per la «realtà normale», cosicché solo chi si scosta da questo punto zero appare «tendenzioso». Sarebbe dunque contro gli interessi di tale potere se l'arte conforme alle sue tendenze fosse designata come «tendenziosa». Perciò coloro che non alzano mai la voce «contro», non figurano quasi mai come «coloro che dicono sempre di sì», ma come «artisti puri»; e ciò che corrisponde in tutto e per tutto alle tendenze dominanti, non viene considerato per questo «tendenzioso» ma «libero». Solo perché ci adattiamo, non importa se consapevolmente o no, a questa regolamentazione linguistica, consideriamo legittima la limitazione del concetto.
5. La tattica d'impiegare cose di avantieri per la realizzazione del dopodomani è del resto comune a tutti i gruppi di potere. Così, ad esempio, sul piano della storia della musica non esiste nulla più «di avantieri» che quei *Lieder* che furono usati per scopi rivoluzionari, e se le leggi dei Conservatori musicali dell'Ottocento vengono ancora conservate in certi luoghi, è soltanto in quei canti.
6. Con ciò naturalmente non viene rilasciato alcun salvacondotto per il conformismo. Piuttosto è necessario che il non-conformista abbia le idee chiare su se stesso, cioè sappia fino a che punto gli sia possibile non collaborare e a che cosa invece può collaborare, per poter vivere in modo critico e resistere. Il problema non è sconosciuto: è quello della «collaborazione», naturalmente in senso più ampio e non solo politico.
7. A volte accade persino che le stesse creature adescatrici diano ragione a noi insistendo, apparentemente contro il proprio interesse, sul fatto che «nessuno deve dovere». «Non

devi farlo, – suona una pubblicità per cappelli rivolta a un «signore disinvoltato» – ma puoi provarmi ogni tanto?»; con il che questa sirena dimostra quanto le preme di alimentare la nostra illusione di libertà e di manifestare questa sua presunta preoccupazione per la nostra libertà.

8. Se il termine «medialità» (cfr. *L'uomo è antiquato*, I, p. 281) possa pretendere di essere una categoria filosofica, è una questione che rimane aperta. In ogni caso, esso può servire come segnale di avvertimento, il che ci salva dal ricadere nell'uso di concetti alternativi non più validi; o come un avviso che indica il «luogo del *desideratum*», cioè il punto da cui dovrebbe iniziare il lavoro sulle categorie.
9. Ciò che trent'anni fa (1933) ci aveva sgomentato: l'*asservimento* di una popolazione nella forma di un *sollevamento*, era di fatto un esempio particolarmente spettacolare e sanguinoso del processo di omologazione che, in modo meno vistoso, si svolge ogni giorno nel mondo conformistico che si dice «libero». Naturalmente, tale somiglianza con il totalitarismo viene sistematicamente cancellata, anzi trasformata completamente nel suo opposto. Ma il nostro essere omologati lo dimostriamo proprio quando ci lasciamo convincere a partecipare a questa cancellazione e a questa trasformazione e a chiudere gli occhi davanti a questa somiglianza. Nessun agire è oggi meno libero, niente più apertamente omologato che questo generale discorrere del «mondo libero». Infatti è incontestabile, per quanto ciò possa provocare rabbia, che la *power-élite* del conformismo non resta seconda, in ciò che è decisivo, ai suoi presunti antagonisti, i dittatori: anche questa élite può usare le nostre attività come meri «processi», come componenti di funzioni macchiniche, e ciò che può, lo fa. Ciò nonostante essa può anche mantenerci nell'illusione dell'autonomia, della libertà e dell'attività, e anche questo lo fa. Naturalmente lo fa, perché non può fare assolutamente nient'altro, con il che si afferma che anch'essa, ovvero l'apparato del potere ch'essa dirige, è «mediale». Infatti ciò che quest'ultimo fa e ci fa, lo fa per le esigenze della sua entità e sopravvivenza, in modo così automatico che anche nei suoi confronti la ricerca della «linea di demarcazione» tra attività e passività si fa problematica. Molte cose sembrano parlare a favore del fatto che noi siamo vittime di un mostro che è esso stesso vittima della propria entità e sopravvivenza.
10. Cfr. *L'uomo è antiquato*, I, pp. 118 sgg.
11. È evidente la stretta connessione tra il conformismo e la mancanza ottica di pareti: l'architettura in vetro.
12. Tale intercambiabilità non solo è oggi generalmente accettata, ma si manifesta esplicitamente nella sua insuperabile ingenuità: alla radio, spesso con conseguenze pazzesche, si è diffusa un'usanza che si presume serva alla «drammatizzazione»: quella di far leggere un testo a più voci; e cioè in modo tale che è assolutamente uguale se la voce del lettore A legge la frase A e la voce del lettore B la frase B o viceversa; l'importante è che ci siano più voci affinché venga assicurato il morto schema della «vivacità», dunque l'illusione della «botta e risposta».
13. Dato che ci sembra normale che le scienze nascano come teorie accademiche per essere forse in seguito *anche* applicate e forse *anche* divulgate, l'asserzione che la ragion d'essere della psicologia consista nell'adempimento di questo compito suona poco credibile. A torto. Poiché l'origine storica e la base odierna dell'esistenza sono due cose diverse, la domanda: «Da dove proviene il fenomeno?» dev'essere sempre completata con l'altra: «Su quale base il fenomeno esiste *ancora*?» E con la nostra asserzione che la psicologia esiste oggi soltanto perché si è fatta apprezzare come un sussidio all'adattamento, rispondiamo appunto a questa domanda supplementare.

14. Inoltre non prendo affatto in considerazione il fatto che gli psicologi, se riconoscessero questi fatti, perderebbero il loro proprio oggetto, cioè la «psiche», diventando così essi stessi «privi di oggetto».
15. Cfr. *supra*, pp. 120 sgg. Il fatto che qui si trattasse di autori di fantascienza è, da quando ci muoviamo sul piano dei principi, solo d'importanza secondaria.
16. Che la pubblicità, sotto la spinta della specializzazione, si sia trasformata a sua volta in un settore speciale, chiamato *Public Relations*, e come tale abbia un ruolo enorme e talvolta faccia addirittura pubblicità a se stessa, come se fosse solo una cliente avida di pubblicità, tutto ciò non contraddice il fatto che per sua natura essa non è nulla di speciale, bensì una modalità del nostro mondo.
17. Nota del 1979. Allora si trattava della campagna elettorale Kennedy-Nixon.
18. A ciò corrisponde il fatto che quell'essere che nel secolo XIX era parso tanto eccitante, la prostituta come merce, è diventato un personaggio noioso. Non esiste nulla di più polveroso che quelle commedie in cui le prostitute hanno una parte. Dato che la merce come prostituta, ovvero l'universo delle merci come universo di prostituzione, ha assunto il potere, il personaggio-modello ha perduto lo splendore della propria follia. Essa, la prostituta, è caduta vittima dell'abbondanza degli oggetti divenuti simili a lei, cioè dell'universalizzazione del suo stesso principio.
19. Naturalmente anche l'asserzione che il mondo comunista non è assolutamente un «mondo di pubblicità» sarebbe sbagliata. Lì però l'uomo non viene raggirato dai prodotti offerti né dalle loro immagini «sireniche», ma dagli obiettivi dei piani di produzione e dalle immagini di coloro che vengono considerati come l'incarnazione di questa pianificazione.
20. Cose analoghe valgono naturalmente nei periodi di disoccupazione totale. In che misura, lo ha dimostrato per esempio la predisposizione dei disoccupati per la pubblicità nazional-socialista negli anni '32-33. Sarebbe tutt'altro che sorprendente se qualcosa di simile si verificasse oggi negli Usa, come conseguenza dell'introduzione dell'automazione.
21. Cfr. in proposito il nostro *Siamo tutti come Eichmann?*, in «Mondo Nuovo», 6 gennaio 1963.
22. A noi che conosciamo ormai il «meccanismo di spostamento» e la «via indiretta al piacere», fa naturalmente un effetto comico che proprio questa parola «agente segreto», che ora ha rivelato tutta la sua verità, per lunghi secoli sia stata vista con sospetto, o definita con l'*aplomb* della grettezza mentale «moralmente corrotta», persino dai più preminenti molussologi. Ma la possibilità di afferrare il nuovo senso della parola è rimasta negata ai filologi. Probabilmente questa loro limitatezza mentale rappresentava a sua volta la loro prestazione di servizio segreto. Infatti d'altra parte non fu loro rivelato che, per la fedeltà e l'ostinazione con cui continuavano a non capire, prestavano un servizio.
23. «Quelli che vengono impiegati per uccidere, – si legge in un manuale molussico per generali dello Stato Maggiore – sono tenuti a eseguire ciò di cui sono incaricati senza freni né scrupoli. Per farlo non devono perdere l'illusione di essere innocui. Nulla garantisce il mantenimento di questa illusione in modo più sicuro che il camuffare in piacere l'adempimento dei loro doveri. Il piacere che offriamo loro è dunque solo una forma di rapina necessaria. Quelli che facciamo godere vedono l'oggetto del loro agire con sguardo offuscato».
24. Del resto, questa possibilità di separare a forza lo stato d'animo e la sua motivazione a volte viene già usata come trucco dall'industria del divertimento. Indimenticabile resta per me la scena di un film italiano, il primo piano di un bambino che piangeva sulla salma della mamma morta in modo da strappare il cuore. La sensazione che ebbi durante la proiezione, di non aver mai saputo prima che cosa significa per un bambino perdere la propria mamma, non durò molto; infatti, poco dopo, seppi in che modo avevano ottenuto quei

gridi e quelle lacrime: erano stati ottenuti per mezzo di punzecchiature d'ago. Per quanto ciò possa essere stato ripugnante è da considerare come un fatto esemplare. Non meno ripugnante è l'allegria artificiale in cui gli operai vengono gettati con l'aiuto della musica da lavoro. I due casi sono gemelli, sia nel primo che nel secondo vale che lo stato d'animo e la sua motivazione sono di nuovo separati a forza e che il diritto alla sintesi resta negato ai protagonisti. Invece, questa sintesi piuttosto ha sempre luogo in un terzo posto; nel primo caso, nell'anima dello spettatore sconvolto dal film, nell'altro caso, nel libro mastro che indica l'aumento della produzione.

25. Tutt'altra cosa, naturalmente, se chi presta servizio, nel senso di Epitteto, esegue personalmente un tale camuffamento, se per esempio uno schiavo che viene mandato a fare una commissione ne gode tanto, come se facesse una passeggiata: ciò rappresenta un atto sovrano di libertà.
26. Esempio per il superamento di tale compromesso: molti degli autori che ancora ieri erano lavoratori a domicilio, oggi già eseguono il loro lavoro come impiegati alle macchine per scrivere delle aziende.
27. Cfr. *L'uomo è antiquato*, 1, p. 107. La gioia rumorosa con cui la televisione fu osannata dall'alto e salutata dal basso come *chance* della «rinascita del privato» risuona ancora in tutte le orecchie.

Le ideologie (pp. 172-76)

1. E tanto meno, in quanto anche questi non sono più «nostri». Piuttosto, come tutto ciò ch'è naturale, essi stanno a disposizione di chi li elabora, già da lungo tempo sono anch'essi prodotti. La mia sete di Coca-Cola non è affatto «mia», ma un qualcosa prodotto in me dai produttori di Coca-Cola, prodotto già confezionato non meno che la bevanda stessa. E cioè un apparecchio il cui scopo e la prestazione consistono nello spegnere la sete di profitto della produzione. L'assetato spegne dunque *per mezzo* della sua sete, ovvero appagandola, la sete dell'impresa. Egli presta un lavoro su ordinazione.
2. La parola, che per Marx aveva designato esclusivamente la teoria nascente della falsa coscienza, designa oggi (del resto, anche nella parte del mondo che sta sotto l'influsso sovietico) qualsiasi teoria; cosicché anche lì si può parlare liberamente, dunque senza rendersi ridicoli, della propria ideologia.
3. Dove, come accade già oggi, si può produrre «falsa volontà» senza «falsa coscienza», o addirittura «falsa prassi» senza «falsa volontà», diventa superflua persino la produzione di «falsa coscienza» ovvero di «falsa volontà». Per esempio, chi preme il bottone atomico non ha più bisogno di alcuna teoria o visione del mondo, per volere o agire contro il suo stesso interesse; con il che naturalmente non s'intende ch'egli abbia una «vera coscienza» ma solo che egli sta «al di là del vero e del falso», così come «al di là del bene e del male» dunque nella totale assenza di pensieri.
4. Nella nostra situazione atomica siamo senz'altro riusciti a produrre questa condizione. La indignazione che si provoca appena si attira l'attenzione degli uomini sui loro veri desideri (insomma su ciò che in effetti dovrebbero volere) e sul fatto che, se «nono il mondo col volere» gli armamenti atomici, vogliono anche la propria distruzione, è davvero degna di miglior causa.

Il conformismo (pp. 177-90)

1. Cfr. *L'uomo è antiquato*, I, pp. 103 sgg.
2. L'incomprensione degli americani per le epoche storiche passate e per i paesi e le mentalità non americani ha qui il suo fondamento.
3. Le innumerevoli utopie che vengono pubblicate proprio negli Stati Uniti, e che apparentemente dimostrano grande fantasia in confronto non dicono nulla. Esse sono tutte solo dei «prolungamenti» di strade che sono già state tracciate prima, nel mondo intero.
4. Anche la libertà del sonno è minacciata. I tecnologi del subliminale, com'è noto, progettano già, per mezzo di segnali acustici subliminali, di penetrare nel sonno e di rifornire l'uomo, durante i suoi momenti di abbandono, con offerte [*Angebote*], cioè con comandi [*Gebote*].
5. Tale identità si conferma anche nella psicopatologia. Le ricerche di Kurt Goldstein sulle lesioni cerebrali mostrano, per esempio, che coloro che hanno perduto la libertà diventano anche incapaci di comprendere verbi al condizionale.
6. Anche l'ipocrisia degli Usa, così spesso accusata e ridicolizzata, non è un vizio nel senso convenzionale, bensì una conseguenza oggettiva del meccanismo di rifornimento.
7. Postilla del 1979. Nel frattempo la proposta di giorni senza televisione si è dimostrata impraticabile.
8. Cfr. *L'uomo è antiquato*, I, pp. 281 sgg.
9. Fa parte del quadro del mondo conformistico che in esso gli individui non si sacrificano più da sé, bensì che *vengono* soltanto sacrificati; ma anche che questi, dato che la loro resistenza è già sconfitta, *possono* venire sacrificati. Chi è pronto a sacrificarsi di propria iniziativa per qualcosa di non richiesto, quindi di non conforme, si rende già sospetto. Con questa estinzione del concetto di sacrificio il mondo conformistico mostra il suo regresso in una fase non solo pre-eroica, ma sub-umana.
10. Nota del 1971. Nel frattempo è diventato di moda tra i conformisti di spacciarsi come non-conformisti. Ma questo non-conformismo è un fenomeno di massa, e per restarne fuori è necessario un certo grado di non-conformismo che solo pochissimi riescono a trovare.
11. Ciò pare contraddire il fatto che nella discussione di critica culturale delle terze pagine ci siano già delle chiacchiere conformistiche sul conformismo, o magari contro di esso; addirittura che certi organi di per sé conformistici siano in procinto di fare della discussione sul conformismo il loro tema preferito. Ma la contraddizione è solo apparente. Poiché è nell'interesse del conformismo togliere l'acqua al mulino di tutti i temi che lo metterebbero in pericolo, esso deve far proprio il tema e guidare da sé la discussione della sua stessa problematica. Nella politica culturale, l'occupazione di posizioni nemiche è altrettanto importante quanto la loro «distruzione».
12. Cfr. *L'uomo è antiquato*, I, p. 12.
13. Cfr. *Plädoyer gegen Cassandra*, in «Süddeutsche Zeitung», 18 gennaio 1958, il cui autore Horst Krüger ha purtroppo dimenticato che i fatti hanno dato ragione alla grande Veggente, il cui nome egli evoca per rendere ridicoli i suoi odierni pronipoti, con tutti i loro avvertimenti apocalittici. Dimenticano, insomma, che ella è stata una vera profetessa.

Il privato (pp. 193-226)

1. Conferenza tenuta presso la Società Lessing di Hannover nell'ottobre 1958, con il titolo *Akustische Nacktheit* [Nudità acustica].

2. Cfr. *L'uomo è antiquato*, I, pp. 105 sgg.
3. Ossia, l'abitazione ci viene incontro: infatti il «rifornimento dell'uomo con il mondo» è confermato anche dal fatto che l'immagine del mondo stesso continua ancora a venirci incontro e ci risparmia di muoverci e di «andarle incontro», poiché è già arrivata nella nostra casa.
4. Nella serie di trasmissioni *People are funny* l'inventore delle trasmissioni stesse Art Linkletter ha avuto l'enorme temerarietà di far smontare, durante la loro assenza, la villa di una coppia di coniugi che aveva mandato in vacanza con un qualche inganno; *così che* quelli, al loro ritorno, trovandosi invece che davanti alla propria casa, *vis-à-vis de rien*, molto comprensibilmente, furono colti da sbalordimento e pieni di panico cominciarono a inseguire il μη ὄν. Ma il «così che» è sbagliato: infatti il famoso presentatore televisivo aveva inventato questo grazioso trucco solo *per* produrre questo sbalordimento e *per* poterlo offrire al suo pubblico come un cibo appetitoso. Tale procedimento corrisponde a quello della produzione di perle artificiali: si ferisce l'essere vivente *per* rendere le sue ferite oggetto di piacere.
5. La «situazione di visita» nelle trasmissioni può venire spiegata con le due riflessioni che seguono: 1) La situazione non è chiara: da un lato, gli spettatori restano a casa; ed essendo *noi* che ce ne stiamo seduti a casa siamo evidentemente noi quelli che ricevono, i visitati. D'altra parte, però, i «visitatori» si mostrano proprio nella loro casa: dunque sono *loro* che ricevono i visitati, ovvero noi i ricevuti, i visitatori. 2) La situazione è fantomatica: nonostante che ognuno sembri intrattenersi presso ognuno, è evidente che nessuno s'intrattiene con qualcuno. Il «traffico» avviene piuttosto senza la reciproca conoscenza dei partners: mentre le persone che ci vengono «fornite» restano cieche nei confronti di noi, gli spettatori, per noi, gli spettatori riforniti, è impossibile entrare in un contatto più che meramente voyeuristico con loro.
6. Mentre nel mondo dell'esistenza magica, per il quale ogni immagine valeva come un pezzo di ciò che era raffigurato o addirittura come identico ad esso, ogni furto d'immagine, perlopiù, sotto forma di furto degli dèi, faceva parte dei delitti locali quotidiani, nel nostro mondo postmagico tale furto non ha più avuto alcun ruolo decisivo. Che questo tipo di delitto riemerge ora nella nostra esistenza sembra provare che uno sviluppo dialettico ci ha rigettati indietro in uno stadio che l'Europa razionalista era fiera di aver superato.
7. Forse questa illusione è ancor più rafforzata dal fatto che, fotografando, produciamo le immagini stesse. L'idea che una cosa prodotta da noi stessi potrebbe essere al tempo stesso qualcosa di rubato è davvero sorprendente.
8. Postilla del 1979. Non chi è sospetto verrà meccanicamente tenuto sotto osservazione e *recorded*; piuttosto diventerà sospetto chi tenterà di evitare di essere osservato. Infatti chi viene continuamente *recorded* per sciocchi motivi burocratici diventerà sospetto, per non dire colpevole, anche solo per questo.
9. La «trascendenza interna» può venire dimostrata in sistemi del tipo più diverso. Ne fanno parte tutti i processi che oggi vengono classificati «inconsci». La maggior parte dei processi corporei, nonostante che si svolgano «dentro di noi», restano non dati e irraggiungibili e perciò «trascendenti interni». Ma «trascendenti interni» restano anche per i viaggiatori aerei, cioè per quei nostri contemporanei abituati a saltare da un punto all'altro del mondo, i territori intermedi sorvolati; oppure, per il musicista, i suoni intermedi che stanno nei passaggi diatonici. Naturalmente, il fatto che questo tipo di trascendenza non sia mai stato preso in considerazione nella filosofia è dovuto all'origine teologica del concetto.
10. Del tutto possibile che il trionfo dell'architettura trasparente (cioè quella in vetro), che abbiamo sperimentato nell'ultimo quarto di secolo, abbia a che fare con l'odierna de-privatizzazione.

11. È tipico del totalitarismo il fatto che esso riplasmò ogni *fatum* in un *factum*, in qualcosa di fatto (per esempio, essere ebreo in un atto malvagio).
12. Queste espressioni si devono intendere come termini tecnici.
13. Osservazione del 1978. Il numero degli apparecchi esistenti nel mondo dal 1958 si è moltiplicato; la qualità straordinariamente migliorata.
14. Scritto nel 1957. Nel frattempo, naturalmente, le «cimici» si sono ulteriormente sviluppate.
15. Per un'analisi più particolareggiata cfr. il paragrafo successivo sulla «spudoratezza».
16. Se gli si fosse concessa la possibilità di usare il pathos, egli avrebbe gridato: «La libertà è in pericolo! Oh no, non solo la mia, non solo la libertà di vendere! Ma anche quella del compratore di usare il suo denaro così onestamente guadagnato come gli pare e piace! Forse che non siamo tutti acquirenti e venditori? Dunque è in pericolo la libertà di tutti noi!» E si sarebbe sentito come chi dà la sveglia alla nazione.
17. Cfr. H. E. M. Bernhard e H. M. Kean, *The Truth about Wire Tapping*, in «Pageant», agosto 1955.
18. Cfr. W. L. Roper, *Wired for Sound*, in «Frontier», 1957.
19. Si osservi con quanta naturalezza conformismo e salute vengano qui equiparati. Questa equiparazione somiglia per struttura a quella dei nazionalsocialisti; anche nel nazionalsocialismo l'omologazione politica e l'appartenenza alla razza sana furono identificati.
20. La maggior parte degli esempi che seguono li ho tratti da quel territorio che da sempre è stato la sede del tabù e con esso della vergogna: il territorio della sessualità. È plausibile che il pudore anche se dovesse estinguersi là, non ha proprio alcun pudore per morire altrove.
21. Nel modo più competente tramite H. Marcuse in *Eros and Civilization*, 1955, pp. 238 sgg. [trad. it. *Eros e civiltà*, Torino 1982 (11^a ed.)].
22. Del resto ciò non vale soltanto per il terrorismo morbido. Infatti il rapporto tra «spudoratezza» e «sfrontatezza», che noi affermiamo, da un punto di vista strutturale, non è nuovo. Esso corrisponde a un rapporto che ricorre nelle dittature totalitarie aperte: cioè il *rapporto tra terrore e voluptas contritionis*. È noto che nei processi politici della Russia sovietica ci sono sempre stati degli accusati (per lo più del tutto «innocenti») sui quali era assolutamente superfluo esercitare pressioni, perché essi stessi si prendevano l'incarico di accusarsi da sé, e questo persino con bramosia e voluttà. Affermare che, per quanto riguarda tali «confessioni», si sia trattato di qualcosa di misterioso, è altrettanto stolto che spiegare tale comportamento come terapeutico. Esso si spiega piuttosto con il fatto che gli accusati erano stati deprivatizzati da sempre, dunque già *prima* del processo, a causa della loro esistenza di funzionari di partito, durata anni o anche una vita; e ciò così a fondo che, nonostante fossero ormai destinati a cadere vittime del sistema di terrore, funzionavano ancora come pezzi positivi del sistema, dunque lo sostenevano automaticamente. Il loro comportamento appare «misterioso» solo se si parte dalla falsa ipotesi che gli accusati avevano incolpato se stessi in quanto individui. Ma non era questo il caso. Essi agivano, piuttosto, come parti del terrore.
23. Mi servo di questa espressione in un senso assai più ampio dell'uso abituale.

La realtà (pp. 229-38)

1. Presentate il 20 novembre 1960 nella Berliner Komödie sotto il titolo *Maschinelle Infantilisierung* [Infantilizzazione macchinale].
2. [Gessler è il tiranno del *Guglielmo Tell* (1804) di F. Schiller. Il rifiuto di salutare il cappello di Gessler nella piazza di Altdorf è all'origine della prova cui è sottoposto Guglielmo Tell].

La libertà (pp. 239-50)

1. Cfr. *L'uomo è antiquato*, I, p. 108.
2. Nota del giugno 1979. Se l'umanità televisiva, durante la visita del Papa in Polonia, ha reagito con sbalordimento (in parte inorridita in parte entusiasta) all'effettivo ammassarsi di una vera e propria massa, è stato perché è già abituata al fatto che la massificazione è diventata una mera qualità di loro stessi (degli eremiti di massa). In realtà, lo spavento per la massa in quanto quantità di uomini (invece che mera qualità umana) non è stata vissuta da una massa reale bensì, ancora una volta, da milioni di consumatori seduti, solitari o in coppia, davanti ai loro schermi televisivi.
3. Il fatto che nella cultura esista la massima varietà, non è una prova contraria. Infatti, fa parte della natura della dittatura morbida, lasciare per i non-conformisti spazi che fungano da valvole di sicurezza. Naturalmente anche decidere quali spazi devono restare liberi, come «valvole». Nelle poesie, per esempio, si può dire di più che negli articoli di fondo, tanto più che il numero dei lettori di poesia non è certo degno di nota.
4. La cosa, com'è noto, si è spinta tanto oltre che essi cercavano di rendere legittima e credibile persino la loro fede cristiana, trasformandola in una *Christian Science*.
5. Se la formulazione suona paradossale, è perché la situazione stessa è un paradosso: col nome di «scienza», infatti, viene indicata proprio quella fede che non deve sapere di essere solo fede.
6. Cfr. *supra*, pp. 43 sgg.
7. [Nell'originale gioco di parole in traducibile tra *Gebote* (ordini), *Verbote* (proibizioni) e *Angebote* (offerte)].
8. Ma non è men vero che questo sistema segreto di terrore lascerà cadere da un giorno all'altro la sua veste civile mostrando apertamente, se lo riterrà opportuno, l'armatura che porta sotto.
9. Esistono nuovi esperimenti – se essi daranno buoni risultati oppure no, su questo le opinioni sono ancora divise, ma decisivo è il principio che usano manipolazioni cosiddette «subliminali» dell'uomo. Cioè si agisce influenzando, per dirla con Leibniz, con *petites perceptions*, con stimoli subliminali, da cui ci si aspetta che, anche se non percepiti, avranno tuttavia un qualche effetto. Per esempio, introducendo imperativi d'acquisto tra le immagini di un film per attimi talmente brevi, che l'occhio dello spettatore quasi non se ne rende conto (in seguito però, così si spera, comprerà le merci comandate, come per una costrizione postipnotica). Non può esservi alcun dubbio che metodi come questi, o simili, se dovessero dare buoni risultati, verrebbero adottati dai politici. Dal punto di vista della «storia dello spirito», questa barbarie è particolarmente interessante: il subliminale che, come si è detto, era stata un'idea di Leibniz (concepita in rapporto col concetto di «differenziale») è diventato il concetto dell'«inconscio» in Freud; e Freud (per motivi che qui non ci interessano) in America è diventato di proprietà comune. Alla caccia del *locus minoris resistentiae* dell'acquirente s'incontrò il suo inconscio e ci si mise subito al lavoro. Questo è il percorso della «storia dello spirito». *L'eredità di Leibniz è dunque venuta in onore come trucco psicotecnico per l'inganno di massa*. In verità, nessun filosofo può prevedere al servizio di quale signore di domani in definitiva diventerà immortale.

La storia, I (pp. 251-76)

1. Il concetto risale a Marx e Engels. Entrambi distinguevano tra popoli «astorici» e popoli «storici». Per astorici essi intendevano comunque soprattutto i popoli di agricoltori, la cui vita Marx una volta definì «idiota». Alla Polonia, che è stata ripetutamente vittima di «potenze storiche», egli non ha riconosciuto una propria storia.

2. Per quanto stravagante possa suonare questa affermazione, è ancora del tutto insignificante in confronto alla sorprendente tesi di Plotino, secondo cui nemmeno il *tempo* esisterà sempre (*Enneadi*, 45, 98 sgg.).
3. Contro questa tendenza della storia universale s'infrangeranno gli sforzi di quei popoli che oggi per la prima volta, recuperando il secolo XIX, cercano di affermare lottando la propria identità nazionale. I movimenti nazionalisti arabi e sionisti, ad esempio, sono, se considerati dal punto di vista storico-universale, degli assurdi anacronismi.
4. Brecht ha fatto riferimento, domandandosi chi avesse costruito le piramidi, a questa oscurità e di conseguenza astoricità degli schiavi, e ha cercato con questo richiamo di restituirli, sia pure tardivamente, per la prima volta dopo 6000 anni, alla luce loro dovuta della storia e in tal modo, per usare un'espressione di Rilke, «salvarli»; dal che ovviamente essi non hanno tratto il minimo beneficio.
5. Già Zola aveva magistralmente raffigurato, per esempio in *Germinal*, la loro mancanza di tradizioni e costumi (da non confondere con la scostumatezza); ciò che è tanto più sorprendente in quanto la raffigurazione di un gruppo vivente in un «vuoto» siffatto è incomparabilmente più ardua di quella di un gruppo che opera entro un sistema etico positivo.
6. Ciò vale probabilmente persino per il proletariato *dopo* la sua «presa del potere», dunque nell'Unione Sovietica, visto che esso non è in realtà la classe dominante.
7. Nella seconda guerra mondiale la situazione era diversa: la guerra contro Hitler era certamente (perlomeno anche) una guerra nell'interesse del proletariato.
8. Si può comunque dubitare che le cose siano messe meglio, a questo proposito, per i figli della borghesia.
9. L'avidità di sapere dello scienziato, indirizzata verso contenuti che propriamente non lo riguardano affatto, è certamente un'eccezione che non deve essere sottovalutata, ma alla quale anzi si deve attribuire addirittura una rilevanza filosofico-antropologica. In effetti l'uomo è l'unico animale che si «occupi» di oggetti che non lo «riguardano affatto»; il solo che non sia «limitato», che volentieri «faccia delle scappatelle», per tacere del suo «trascendere». Con il concetto di «disinteressamento», introdotto nella *Critica del giudizio*, Kant aveva già aperto la via in questa direzione.
10. Per questo tutti i tests mnemonici con sillabe arbitrarie, agglomerati numerici e simili sono privi di qualsiasi valore e non sono in grado di dirci nulla sulla memoria delle persone ad essi sottoposte (sono semmai una sicura prova della scarsa intelligenza degli psicologi sperimentali). Soltanto bambini disadattati imparano a memoria ciò che è privo di senso (ad esempio orari ferroviari). La generica curiosità [*Neugierde*] solo molto di rado è «avidità del vecchio» [*Altgierte*], *curiositas* rivolta verso ciò che è stato. La moda dell'archeologia, che oggi domina la letteratura di divulgazione, non contraddice questa tesi. Infatti gli oggetti di questo interesse sono dei surrogati, risultando quasi esclusivamente dall'angoscia nei confronti della resa dei conti con il più recente passato, in sostituzione del quale viene collocato un passato lontanissimo ed estraneo. *Le immagini degli aguzzini di Auschwitz vengono rimosse e nel vuoto così prodotto prendono posto le immagini degli etruschi o degli ittiti.*
11. Il suo ultimo rappresentante è stato il professionista della speranza Ernst Bloch, che non si è lasciato sviare né da Auschwitz né da Hiroshima.
12. In un'università tedesca, sul tavolo di un seminario, sono stati trovati incisi i seguenti versi: «Prinzip verzweiflung oder einmal etwas anders / ernst bloch spricht: / "wir sind noch nicht". / ernster als bloch / wäre "gerad' noch". / anders wäre: "nicht mehr"». («principio disperazione o per una volta qualcos'altro: Ernst Bloch dice: "noi non siamo ancora". / più seriamente che Bloch / sarebbe: "giusto ancora". / altrimenti sarebbe: "non più"») [ma il gioco di parole è, evidentemente, intraducibile].

13. Cfr. il nostro *Endzeit und Zeitenende* cit., pp. 170 sgg.
14. Il movimento *do-it-yourself*, il vegetarianismo, il nudismo e tutto ciò che si possa dare ancora in materia di luddismi e di rousseauismi dell'uomo della strada, sono soltanto le eccezioni che confermano la regola. Del resto non sono nemmeno attuabili senza l'ausilio delle macchine: per raggiungere le spiagge dei nudisti si usa l'aereo, mentre la verdura cruda viene fatta passare nel frullatore elettrico.
15. Cfr. il nostro *Das Ende*, in *Der Blick vom Mond* cit., p. 26.
16. Cfr. il nostro *Die Kanne*, *ibid.*, p. 7.
17. Auschwitz, dove centinaia di migliaia di uomini vennero classificati come semplici contenitori di denti d'oro e dove si distruggevano i contenitori per impadronirsi del contenuto, può essere considerata come il teatro di prova per questo «puro annientamento umano» (in effetti la bomba ai neutroni viene proprio raccomandata come «arma pulita»).
18. L'incredibile espansione dell'industria conserviera, la quale sembra in realtà pianificare e produrre non l'obsolescenza ma l'eterna durata, o quanto meno una certa durata, non contraddice la nostra tesi. E in effetti utilizziamo anche i prodotti conservati per un'unica volta, eliminandoli invariabilmente mediante il consumo. Non si può certo dire che «non sciupiamo» le *canned peaches* o il patè di fegato d'oca. Quello che qui effettivamente seguiamo è di poter determinare quasi liberamente il momento in cui consumarli.
19. Ciò ha come conseguenza il fatto singolare che proprio nei paesi socialisti questo «non sciupare» gli oggetti quotidiani, di cui prima ho detto che da noi è praticamente scomparso, *non è ancora diventato obsoleto*, per cui proprio là, come ogni visitatore constata con sorpresa, le abitudini dei nostri avi si sono conservate.
20. Per contro i vietnamiti hanno utilizzato le enormi masse di metallo, che in forma di bombe piovevano sul loro paese, come materia prima per la loro piccola industria, utilizzando pertanto il nemico anche come fornitore gratuito.
21. Certamente il tentativo di produrre tali bisogni può anche fallire. Alcuni anni fa abbiamo fatto esperienza di come milioni di spettatori televisivi, che attraverso le trasmissioni sulla guerra del Vietnam avrebbero dovuto essere conquistati alla sua causa, reagirono contro le aspettative di quei programmi, e non solo con indifferenza, ma con orrore e indignazione. In effetti senza la quotidiana esibizione degli avvenimenti bellici da parte della televisione, il movimento contro la guerra del Vietnam non avrebbe mai potuto acquistare la forza che ha di fatto acquistato. Quest'esperienza contraddice la mia caratterizzazione della televisione presentata nel primo volume [di *L'uomo è antiquato*]. Gli orrori del Vietnam mostrati dalla televisione raggiunsero evidentemente gli spettatori non solo come «fantasmi». La mia analisi di allora richiede pertanto di essere rivista.
22. Dopo questa analisi della distruzione come fine della produzione, la valutazione della bomba ai neutroni dev'essere riconsiderata. Evidentemente quest'arma che risparmia il mondo dei prodotti non è così rappresentativa della situazione attuale come solitamente si ritiene: alla sua luce essa appare anzi come una pista falsa; il che naturalmente non rende per nulla una buona cosa la sua scoperta e il suo eventuale impiego. Ma non mi sorprenderebbe affatto se in un non lontano futuro venisse scoperta la «bomba ai neutroni negativa», il cui criterio di discriminazione risultasse cioè opposto a quello dell'attuale bomba: vale a dire una bomba che distruggesse esclusivamente i prodotti senza attribuire particolare valore alla liquidazione dell'uomo, il che andrebbe molto meglio incontro agli interessi dell'industria. Mi par già oggi di sentire la legittimazione «umanistica» di questa inversione.
23. Cfr. il nostro *Endzeit und Zeitenende* cit., p. 183.

24. Sì, lo possiamo chiamare «semidio», e questo non solo per la ragione formale che egli è fornito a un tempo di figura umana e di forza sovrumana, bensì in base a un motivo più specifico: in quanto è il corrispettivo del più importante semidio dell'antichità, *Prometeo*, avendoci restituito, come novello Prometeo, il fuoco che ci era sfuggito di mano. Anche per un'altra ragione la denominazione risulta corretta, in quanto al pari di quasi ogni dio o eroe che si rispetti, è venuto al mondo *come adulto* e da allora non è affatto invecchiato. Nella misura in cui si può oggi essere «eterni», Superman lo è; il che significa che ci accompagnerà per tutta la durata della nostra epoca tecnica e pertanto fin quando sussisteranno l'umanità e il mondo.
25. Anche il fatto che il suo inventore resti anonimo (a differenza di tutti i produttori di simboli a partire dal secolo xv) accomuna Superman a tutte le figure mitiche. Anche se il nome del suo creatore potesse essere accertato (il che dovrebbe essere possibile, visto che questi ha protetto con un copyright il dio da lui inventato: a nessun altro dio del passato era mai stato tributato questo onore), per i milioni di suoi estimatori e credenti ciò rimarrebbe irrilevante, visto che lo considerano una figura esistita fin dal tempo della loro prima infanzia, anzi da sempre.
26. Cfr. il nostro *Endzeit und Zeitenende* cit., p. 155.
27. Eccetto che per il mondo comunista, per il quale il dio americano – che politicamente era sempre stato molto solidale con il sistema e che durante la guerra fredda non se n'era certo stato zitto – è naturalmente qualcosa di inaccettabile. Non mi è noto però se nella letteratura fantascientifica sovietica e polacca, che è in pieno sviluppo (e in parte anche di notevole valore), vi sia una figura che possa fare da corrispettivo a Superman, vale a dire un simbolo della tecnica diventata uomo.
28. Non solo in senso temporale.
29. Persino l'annientamento degli ebrei da parte del nazismo venne attuato, nella misura almeno in cui era possibile, in modo non appariscente. Ma il fatto che esso abbia comunque potuto essere attuato, che uomini normali, gente come i miei vicini di casa, abbiano potuto scrupolosamente eliminare milioni di loro simili, resta semplicemente inspiegabile se non vengono riconosciuti i nostri imperativi.
30. Certo, l'«evento epocale» My Lai appare già oggi, tre anni soltanto dopo il culmine di pubblicità raggiunto dal caso, dimenticato: rimosso, persino rimosso più in profondità di quanto non sia il caso di Auschwitz, che risale a venticinque anni fa. Del resto già in precedenza vi erano stati numerosi casi My Lai e c'è da presumere che anche in seguito innumerevoli altri abbiano avuto luogo. Che proprio quel singolo episodio abbia raggiunto una tale pubblicità, è da addebitarsi semplicemente al caso.
31. Certamente non si tratta qui di un autentico imperativo, bensì di una *licenza*, della *notifica di un diritto*.
32. Naturalmente si cercò di addossare la colpa esclusivamente a un «pesce piccolo», appunto al menzionato tenente Calley. Ma anche qualora si fosse stati così corretti da ricercare le responsabilità anche in ranghi più elevati, le effettive implicazioni «tecnologiche» del caso non sarebbero state chiarite.

La storia, II (pp. 277-85)

1. Anche i colossali grattacieli stile pasticciere, tirati su frettolosamente trent'anni fa, nelle capitali del blocco orientale e che (essendo l'architettura destino) nonostante siano destinati a restarvi ancora a lungo, anche là vengono già considerati testimoni (soprattutto dell'imposizione del potere sovietico) esibiti di malavoglia, che ormai cercano di far parte del

passato; anche queste costruzioni, inizialmente non erano state pensate come oggetti pubblicitari. I loro segni non erano tanto quelli della persuasione quanto piuttosto quelli dell'intimidazione. Anche i miseri ornamenti kitsch di queste gigantesche bombe gelato, non servivano alla seduzione bensì alla ostentazione del potere. La loro funzione era identica a quella delle medaglie con le quali Stalin (medaglie che si era autoconferito) si lasciava fotografare o ritrarre volentieri, per completare in questo modo la «cultura».

2. Anche da noi del resto, la categoria del «moderno» che è comparsa assai tardi nel secolo XIX (in Nietzsche sembra ancora moderna) e che fu «moderna» solo per alcuni decenni, incomincia a divenire antiquata. Il titolo «Temps Modernes» che Sartre utilizzò immediatamente dopo la fine della guerra per la sua rivista, era allora già antiquato quanto il titolo del film di Chaplin *Modern Times*. Al posto del termine «moderno» divenuto antiquato è subentrato quello meno pretenzioso di «nuovo». Il socialismo non spera in un uomo «più moderno» ma in uno «nuovo». Il concetto di «moderno» cominciò a diventare antiquato già mezzo secolo fa, ne sono esempi la «Neue Sachlichkeit», la «Nouvelle vague» il «New look».
3. Sull'immatrità del comportamento legato ai *blue jeans* e al loro principio «Solo l'usato anzi il logoro è *up to date*», cfr. *supra*, pp. 262 sgg.
4. Su questo risentimento speculò il nazionalsocialismo che abbandonò il moderno alla rabbia popolare, laddove era comparativamente irrilevante, e dunque nell'arte (non nella tecnica).
5. Questi, per ingannare il popolo intero, lo trasformò in élite ed ebbe pertanto bisogno di uno scenario non elitario, di «parassiti». Come scenario, milioni di schiavi e di ebrei sono stati eliminati. Sull'argomento cfr. il nostro *Besuch im Hades*, München 1979, p. 212.
6. Cfr. *supra*, p. 258.

La storia, III (pp. 286-92)

1. Il richiamo all'autorità di Freud, in quanto sostenitore del riconoscimento e dell'osservanza del tabù come premessa della civiltà, ha determinato un equivoco colossale.
2. Ai voyeurs di professione, ai quali per motivi economici o patologico-sessuali non è consentito l'accesso al consumo reale e dunque restano eternamente bloccati nella provvisorietà del solo guardare, alcuni manifesti pubblicitari lasciano immaginare scene che a loro modo li rendono appagati. Penso ad esempio alle locandine richiamo (i cosiddetti *stills*) affisse davanti ai cinema a luci rosse che di fatto rappresentano immagini delle «immagini reali», delle *pictures* o loro compendi (a loro volta frammischiati con *commercial spots*, dunque con immagini pubblicitarie di altre merci o per altre merci). Tanto agli occhi dei produttori come a quelli dei consumatori il semplice guardare le *pictures* ha la funzione di reale consumo. Gli *stills*, immagini esse stesse, pubblicizzano dunque immagini. È oltremodo stupefacente che «l'iterazione della riproduzione», già formulata da Platone (le immagini che dipingono il mondo sarebbero εἰδωλα di εἰδωλα) naturalmente con obiettivi del tutto diversi, oggi si ripeta. (Sull'argomento leggere la glossa filosofica sul «materialismo» [cfr. *supra*, p. 30]. Recentemente, a una mostra sulla «Storia del manifesto» ho visto immagini pubblicitarie degli anni venti che (poiché i prodotti pubblicizzati nel frattempo sono scomparsi) non avevano più alcuno scopo e pertanto si erano trasformati in opere d'arte. Oggi numerose immagini di contenuto religioso corrispondono a quei manifesti.
3. Mi ricordo ancora, che nei primi anni dopo la Rivoluzione bolscevica, questa veniva identificata sui giornali reazionari europei e americani, come «comunità venerea». Il sesso di gruppo è diventato di moda altrove.
4. Cfr. *supra*, pp. 27 sgg.

5. La migliore riuscita delle adunate propagandistiche organizzate dai nazionalsocialisti rispetto a quelle organizzate dai dittatori russi, si spiega con la possibilità dei primi di attingere alle tecniche pubblicitarie e di esibizione proprie del capitalismo; inoltre col fatto che si trattava d'impostori per principio e *ab ovo* e non solo dal momento della degenerazione dei loro ideali. Dalle sconvolgenti esibizioni di masse del film *Metropolis* prodotto dall'UFA (Universum Film A. G.) al congresso del partito di Norimberga della Riefenstahl il passo era estremamente breve, come ammise, annuendo silenziosamente, nel 1940, il regista dell'ampoloso film dell'UFA, Fritz Lang, al quale avevo fatto notare la sorprendente analogia.

La fantasia (pp. 293-309)

1. Pubblicato per la prima volta in «Die Sammlung», marzo 1955.

Il tempo e lo spazio (pp. 311-29)

1. Pubblicato per la prima volta in «Scheidewege», 1972, n. 3.
2. In questo sta la relativa verità della coordinazione heideggeriana fra tempo e cura. Tuttavia Heidegger ha soppresso il reale bisogno dell'uomo, riconiandolo nella oscurissima «cura», cioè ha messo al posto della coordinazione tempo-bisogno la coordinazione tempo-cura; cosa che egli non ha fatto solo perché, se avesse rappresentato l'uomo come qualcosa di antico, come un pezzo di mondo tra gli altri, come un qualcosa che per essere ha bisogno dell'incorporazione o della presenza di altri pezzi di mondo, avrebbe contraddetto la sua impostazione ontologica, che garantisce all'uomo una posizione particolare; bensì e soprattutto perché una tale ammissione lo avrebbe portato a essere pericolosamente vicino al materialismo. (Cfr. in proposito il nostro *On the Pseudo-Concreteness of Heideggers' Philosophy*, in «Philosophy and Phenomenological Research», III, pp. 337 sgg.).
3. Cfr. in proposito *L'uomo è antiquato*, I, p. 287.
4. *Ibid.*, pp. 105 sgg.
5. Superfluo sottolineare che l'«altro» *non* viene «posto» come «non-io», alla maniera di Fichte. Piuttosto esso è per il fatto dei bisogni sempre già «presupposto», giacché la fame conosce la possibilità di soddisfare la fame, cioè l'esistenza dell'«altro»; la fame prova il pane, il polmone l'aria, la sete il seno materno. L'idea che il lattante appena messo al mondo «ponga» la madre come non-io sarebbe assurda.
6. Probabilmente, le nostre analisi valgono solo per esseri che conoscono il movimento nello spazio ovvero ne hanno bisogno. Dunque, detto grossolanamente, valgono solo per gli animali, non per le piante, che in un certo senso conducono una esistenza di cuccagna con tutti i suoi vantaggi e i suoi svantaggi, dato che ciò di cui hanno bisogno, i loro *desiderata*, li trovano là dove essi stanno; dunque li hanno presenti; tuttavia, se non li hanno là, sono rovinati. Oppure per quegli esseri che (per la fecondazione) sono dipendenti da altro, vento o insetti.

La serietà (pp. 330-35)

1. Pubblicato per la prima volta in «Merkur», aprile 1969.
2. Nel frattempo (marzo 1969), questa congettura, tre mesi dopo che l'avevo messa per iscritto, a causa dell'ulteriore sviluppo dialettico della situazione, non era più una verità al cento per cento. Il 27 febbraio 1969, infatti, l'*Establishment* ha fatto il primo tentativo di ripa-

gare con ugual moneta gli oppositori, cioè ricorrere a sua volta agli happenings. La cosa è avvenuta a Roma il giorno dell'arrivo di Nixon. La polizia romana ha spruzzato con acqua tinta di rosso gli studenti che protestavano contro il soggiorno romano del presidente americano, cosicché stavolta erano loro, gli studenti, ad apparire sanguinanti e, poiché non sapevano esattamente se sanguinavano per davvero o no, persero la testa. Che gli studenti, che non hanno a disposizione armi vere e proprie (giacché gli obsoleti sampietrini, visto lo stato attuale della produzione di armi, non possono essere classificati come armi), usino per disperazione il «giocare» come metodo, questo è comprensibile. Ma è moralmente deprimente che la polizia giochi il loro stesso gioco. Mentre gli studenti giocano perché non possono disporre di armi serie e, almeno per il momento, non possono permettersi di più, la polizia gioca perché questo gioco può permetterselo, perché sa esattamente che in caso di bisogno può sempre tornare alle armi vere.

Il senso (pp. 336-63)

1. Cfr. il nostro *Endzeit und Zeitenende* cit., pp. 158 sgg.
2. Evito la parola «alienazione» [*Entfremdung*], diventata ormai moneta spicciola. E la evito perché, alle orecchie di chi abbia anche soltanto un minimo di senso della lingua, essa indica esattamente il contrario di ciò che vuol dire: sembra asserire che qualcosa verrà spogliato della sua estraneità [*Fremdheit*]. Che l'espressione abbia potuto conservarsi così a lungo, anzi, che oggi sia addirittura inflazionata, è incomprensibile. O purtroppo comprensibile.
3. Per quanto ciò possa suonare paradossale, noi ci sentiamo totalmente privi di senso quando siamo disoccupati, dunque esclusi dal lavoro privo di senso. Infatti, allora, addirittura non sappiamo più che cosa *dobbiamo* fare, non solo – come nei buoni vecchi tempi dell'occupazione – che cosa facciamo. Di fatto, dal punto di vista dei disoccupati, il tempo del lavorare, dell'avere il permesso di lavorare, appare pieno di senso. Ma con ciò stiamo anticipando.
4. In stretto collegamento con ciò sta l'esperienza della mancanza di senso che subentra quando un fedele cittadino dell'«universo dei mezzi» s'imbatte in pezzi, per lo più della natura, che chiaramente sono «mezzi» per nulla. «What is it good for?» si lamentava frustrato il mio vicino, mentre sorvolavamo il deserto polare ricoperto di ghiaccio (cfr. *supra*, pp. 315 sgg.). Il fatto che ci fosse qualcosa che non esisteva «per qualcosa», non solo egli lo trovava insopportabile, ma addirittura immorale. Gli sembrava uno spreco.
5. Anch'io ammiro la forza e il coraggio con cui Frankl ha resistito all'orrore degli anni di campo di concentramento. Ma ciò non può significare che noi possiamo o addirittura dobbiamo considerare tabù le conseguenze teoriche tratte da quelle esperienze.
6. Pane e senso per noi sono in primo piano solo quando non ci sono. Noi non possiamo esaminare qui questo «primato del negativo», importantissimo per la coscienza. Il senso è «sensato» e vitale solo nella sua negazione. Chi è sazio non è così consapevole del suo non-aver-fame quanto l'affamato della sua fame. Esser sazio non rode. Analogamente, l'uomo felice non è altrettanto consapevole del suo «senso». Le nostre nonne, dalle cui gonne pendeva una manciata di bambini, non soltanto non avevano il tempo per cercare il senso della loro vita, ma non avrebbero neppure pensato che *si debba* averne uno. Le spaventavano fame e malattie, ma non la mancanza di senso. Che è un lusso.
7. La parabola degli anelli è contenuta nel dramma *Nathan il saggio* (1779) di G. E. Lessing].
8. Tutti questi *hobbies* di massima – questa è la loro *raison d'être* – arretrati in confronto allo stato tecnologico del lavoro oggi consueto, sono in qualche misura volutamente rustici. Infatti, praticando *hobbies*, noi dobbiamo – questo è il loro senso – poter godere ciò che è visto di malocchio nel nostro vero, «serio» lavoro quotidiano: cioè, vedere davanti a noi e realizzare l'*εἶδος* del nostro fare.

9. Cfr. la mia analisi della televisione in *L'uomo è antiquato*, I, pp. 105 sgg.
10. Cfr. *supra*, pp. 119 sgg. Pubblicato per la prima volta in «Merkur», marzo 1963.
11. Anche costoro tuttavia s'illudono soltanto di farlo spontaneamente, infatti senza organizzazioni mafiose che forniscono loro i mezzi e che li manipolano, questo terzo gruppo non esisterebbe neppure.
12. Di questo sentimento, che potrebbe essere un importante capitolo in quella «storia dei sentimenti» da me annunciata come *desideratum* già venticinque anni fa (cfr. *L'uomo è antiquato*, I, pp. 302 sgg.) non hanno sofferto solo piccoli romantici lacrimevoli, bensì uomini della grandezza, e della diversità, di Byron e Heine (per non parlare di Schopenhauer). Non c'è dubbio: questo moto dell'animo era una sorta di reazione contro l'euforia del progresso che allora cominciava a fiorire nella filosofia, nelle scienze naturali e nella tecnica.
13. Dal rivoluzionario di Dresda, Wagner diventò il compositore del *Tristano* che aveva trasformato la sua indignazione politica in nostalgia [*Sehnsucht*], per principio senza possibilità di appagamento, che (appunto perché restava innappagabile) si gonfiava in modo così mostruoso che sembrava rappresentare la nostalgia del mondo intero. E da questa mostruosa, innappagabile nostalgia, egli trasse (dato che appunto essa era soltanto «voglia di», cioè infinita, e non «piacere di», dunque limitato nel tempo) una così infinita dolcezza che persino noi, i pronipoti totalmente privi d'illusioni e già da tempo avvertiti del meccanismo della falsificazione, ancora oggi, centoventicinque anni più tardi, non siamo immuni da essa.
14. Anche loro danno espressione musicale alla loro angoscia. Infatti, nella musica rock (come, già prima, nel jazz) essi imitano il rumore fragoroso e il ritmo sincopato delle macchine, che contraddice il ritmo umano, e s'identificano orgiasticamente con esse.
15. Già nell'anno 1959 ho sconsigliato il pilota di Hiroshima Claude Eatherly dall'assumere gli psicofarmaci a cui lo forzavano nel Veterans' Hospital, per combattere i suoi scrupoli politici e morali. Ciò che viene ordinato ai malati è permesso ai sani. Ma nell'era del «terrore morbido» tale permissività è già sempre una forma di prescrizione. (Cfr. il nostro *Off limits für das Gewissen* cit.).
16. Motivo supplementare per cui partono invece che dall'*esperienza del dolore*, dall'*esperienza come dolore*, è il fatto che per la maggior parte essi provengono dalla borghesia, per la quale la sofferenza fisica non ha alcun ruolo fondamentale, che non è affamata né di stomaco né di sesso. Quando in loro compare la sofferenza fisica, questa è piuttosto una *conseguenza della malattia che si chiama vuoto di senso*. Sfuggendo ai «perché» essi si attaccano alle droghe a causa delle quali decadono o addirittura muoiono. I sottoproletari odierni, com'è possibile osservarli nelle metropolitane di New York o di Berlino, provengono tanto poco dal proletariato, quanto poco ne provengono i terroristi. Si dovrebbe introdurre il termine *sottoborghesia* [*Lumpenbourgeoisie*].
17. Questa resta d'altronde, nonostante la sua totale liberazione dai tabù (per la prima volta nella storia del mondo) singolarmente impersonale e priva d'amore. I partners possono essere intercambiabili, cosa che viene ammessa con secca franchezza negli annunci con cui vengono cercate altre coppie. Ma, dato che nessun orgasmo dura così a lungo come un *trip* di droga, nessun partner può far concorrenza alle droghe.
18. Sì, triviali. Infatti i fondatori di sette sono per lo più colti solo per un quarto, la mistica è scaduta a fenomeno della classe media, e i seguaci delle sette sono analfabeti, non nonostante ma perché leggono i giornalotti pubblicati dalle stesse sette.
19. Faccio precedere le mie riflessioni vere e proprie da qualcosa sul significato della parola «senso». Generalmente non ci si rende conto che la parola viene usata in due diversi significati che tuttavia non vengono distinti l'uno dall'altro, ragion per cui si viene coinvolti

- in un non-senso inestricabile. Il chiarimento del concetto ha un significato ben più che linguistico. 1) Si dice che un qualcosa (a), per esempio una parte, *abbia* un senso per un altro (A), per esempio un tutto. E 2), che un qualcosa (A), per esempio un tutto, *sia* il senso di un altro qualcosa (a), per esempio una parte. Chiaramente, una sola parola viene usata in due modi differenti. Più esattamente, questi due modi sono tra loro in un rapporto reciproco. Con ciò intendo che se un qualcosa (a) *ha* un senso per un altro qualcosa (A), questo A è il senso di a. Esempio: un tasto *ha* un senso per il pianoforte (e senza questo sarebbe un oggetto privo di senso, un Odradek kafkiano). Il pianoforte è il suo senso. La parte *ha* senso per il tutto; questo è il suo senso.
20. Solo Hegel apriorizzando il contingente ha posto la domanda ardita e temeraria sul senso della civiltà egizia o di quella romana, cioè sul ruolo che queste civiltà hanno svolto nella tanto esaltata storia dell'umanità per lo sviluppo dello spirito del mondo. E ha persino creduto di poter ricevere una risposta a queste domande.
21. Heidegger, che è stato l'ultimo a porre domande sul senso dell'uomo, poiché gli ha assegnato il ruolo, avventurosamente immodesto, dal punto di vista ontologico, di «pastore dell'essere», è ancora un nipote dell'antropocentrismo veterotestamentario. La sua tesi, un secolo dopo *Origin of Species*, rappresenta il punto culminante dell'antinaturalismo esistente oggi nelle filosofie non-religiose. È chiaro che l'uomo, se è «pastore» ontologico, non fa parte del gregge degli essenti, cioè, non fa parte della natura. Ciò naturalmente è solo inoffensivo e metafisicamente comico. Al contrario è pericolosa e terribile la «metafisica dell'industrialismo» in fondo basata anch'essa su *Genesi*, 1, che aggiudica all'uomo il «senso» di essere «sfruttatore dell'ente» e *vede il senso dell'ente in questo essere materia prima per l'uomo*.
22. Qui possiamo soltanto ricordare l'incerta reazione di molti scienziati della natura, spesso improvvisamente capovolta in teologia dilettantesca, alla «crisi della causalità» provocata dalla teoria dei quanti.
23. Il fatto che noi oggi interroghiamo radicalmente sul suo senso tanto ciò che è più universale (con Schelling e Heidegger: «Perché è ente e non piuttosto nulla?») quanto ciò che è più particolare («A che scopo veramente esisto?») rende evidente il fatto che percepiamo entrambi, e perciò tutto, come *contingente*, e quindi come negativo: come realtà che hanno bisogno di una giustificazione altrettanto quanto ne avevano avuto bisogno le catastrofi naturali agli occhi di Leibniz o di Voltaire. Le risposte classiche (quelle di Plotino) come quelle moderne (quelle di Leibniz) sono entrambe sfociate nell'affermazione – che non suona mai del tutto onesta – che non potrebbe esistere alcun mondo che non avesse anche il male; che il male è il lievito, senza cui la pasta non cresce; che è esso – come dice il *Faust* di Goethe – che «fa il bene», che il mondo che contiene il male è il migliore di tutti i mondi possibili, e infine che la libertà per il male è il prezzo da pagare per la libertà (positiva) dell'uomo. Senza questa tradizione di risposta non si sarebbe potuti arrivare all'ottimismo hegeliano che collega in modo così peculiare «senso» e «negatività». La sua filosofia è stata il coronamento di una tradizione della disonestà.
24. Se non lo facciamo, allora il pensiero corre così: se ci fosse qualcosa di ultimo in cui un penultimo vedesse il suo «senso», allora di questo ultimo non si potrebbe più dire che esso «abbia» un senso, dato che «sarebbe» soltanto senso, qualsiasi cosa possa significare la frase retorica che suona profonda «essere senso». Infatti nessuno eccetto Hegel ha chiesto del «senso del tutto» o addirittura come questi ha posseduto la temerarietà o l'ingenuità metafisica di dare una presunta risposta. Ma la sua risposta «l'autorealizzazione dello Spirito» naturalmente non è al riparo della questione dell'iterazione. La domanda quale senso debba avere questa autorealizzazione e per che cosa, è altrettanto legittima quanto senza

risposta. Nei confronti di Dio la domanda quale «senso» egli abbia non si è mai posta. E proprio mai perché non esisterebbe niente di più alto *per cui* lui potrebbe avere senso. (Cosa che non ha impedito che esistano innumerevoli libri da *drugstore* intitolati spudoratamente *The Meaning of God*).

Il male (pp. 369-82)

1. Cfr. *supra*, p. 99.
2. Del resto non mi è nota alcuna presa di posizione di organizzazioni religiose che vada oltre solenni banalità. Non diversamente che per il problema sociale esse scopriranno anche il problema tecnico con un secolo di ritardo per poi ciò nonostante predicare in proposito *ex cathedra*. Il problema della sopravvivenza è troppo serio perché lo si possa lasciare agli specialisti della vita eterna.
3. Sulla creazione del nuovo attraverso l'uomo cfr. *supra*, p. 15.
4. Cfr. il nostro *Endzeit und Zeitenende*, motto.
5. Cfr. il nostro *Schrift an der Wand*, p. 272.
6. Virgilio, *Eneide*, III, 604.
7. Cfr. il nostro *Endzeit und Zeitenende* cit., pp. 210 sgg.

Riflessioni metodologiche conclusive (pp. 383-400)

1. Questo vale anche – ma su ciò qui non ci possiamo dilungare – per la filosofia della natura. Di fatto è impossibile pensare (come noi facciamo a differenza dei greci) a un mondo infinito, sì, ma *uno*, proprio come un sistema. Altrettanto impossibile è intendere il mondo (come facciamo da Hegel in poi) come *processo* e al tempo stesso come un tutto, persino un tutto ben ordinato, dunque come *κόσμος*. A parte il fatto che un tale processo forse potrebbe essere – questo noi non possiamo giudicarlo – un processo di disintegrazione; il che significherebbe che non possiamo più attribuire al «tutto» lo stesso «grado di essere» che attribuiamo ai *particolaria* nei quali il «tutto» si scompone; e che, dunque, le singole scienze non sarebbero più «vere» della filosofia.
2. In confronto a questa «messianizzazione» della Prussia, il sì di Heidegger al regime nazista era solo effimero opportunismo.
3. Se si dovesse esaminare la genealogia del sistema, si troverebbe certo una *origine politica*.
 1) Il primo sistema è stato probabilmente la città-stato, chiusa in se stessa, ordinata gerarchicamente, funzionante secondo leggi. In considerazione di ciò fu fondata la categoria «sistema». 2) Ma, dalla politica, il concetto non saltò direttamente nella filosofia, dato che quest'ultima è esistita come attività, per non dire come «materia» *sui generis*, solo tardi e non dappertutto. Piuttosto, in un primo tempo, l'immagine della città servì come paradigma per il *sistema planetario*; in tale sistema finito – sottolineo «finito»: un sistema dell'infinito è una *contradictio in adjecto* – si mettevano totalità, legge e armonia. Non è un caso che noi stessi parliamo ancora di «leggi di natura», come se nella natura ci fosse qualcosa di dominante e un rapporto tra ordine e obbedienza. Sia come sia, al sistema di dottrine si arrivò solo perché il loro oggetto, il cielo con il suo centro «sole», fu inteso o, come si credeva, identificato con un sistema. In seguito 3) l'astronomia (ovvero l'astrologia) trasmise il concetto alla filosofia, per quanto sia lecito o necessario parlare di «trasmettere», visto che è impossibile tracciare una linea divisoria tra astronomia e cosmologia

filosofica. In ogni modo la cosmologia fornì il modello del *κόσμος* finito, ordinato, armonioso. L'immagine di questo modello è ciò che ancor oggi chiamiamo un «sistema filosofico». Stranamente, questa forma di filosofia – e con ciò facciamo un passo ulteriore – 4) si è conservata anche quando la sua origine politica e astronomica non era più valida. E stranamente anche dopo, allorché l'universo non fu più espressamente considerato come finito bensì come infinito, dunque non più come *κόσμος* ma appunto come *universum*. Ma se il modello «sistema» si è conservato in Occidente nonostante le estreme modifiche dei suoi contenuti filosofici è stato perché 5) nella tradizione giudaico-cristiana, per «mondo» non si è più inteso solo come un finito armonico, ma come una *creazione progettata*, e la storia non come ciclo e tanto meno come trasformazione continua. Mondo e storia dunque erano «sistema» perché progettati da Dio e persino – il che si addiceva perfettamente al concetto – come un accadere *limitato nel tempo*. E se le filosofie rimasero «sistematiche» fu perché i filosofi pensavano secondo il piano di Dio (com'è noto, questo gioco di parole si trova in Hegel). Restava ambiguo, tuttavia, se il sistema consistesse nella progettazione e realizzazione del mondo (dunque in qualcosa di «spirituale») o invece nel mondo stesso, già progettato e realizzato, dato che nulla veniva riconosciuto così essente come il progettatore, cioè Dio. Fino a che 6) il concetto di Dio si ridusse a mero «principio» del quale non si poteva più accertare se rappresentasse un principio dell'ente o un principio (o dei principi) dello Spirito: ambiguità ereditata dalla teologia, sulla quale Hegel ha poi di nuovo espressamente apposto il sigillo con l'identificazione di Spirito e realtà. Ma l'idea di sistema si è conservata ancora, anche dopo che il concetto di Spirito hegeliano era già stato superato. Infatti ora 7) il mondo è diventato una colossale copia di sistemi progettati, costruiti e controllati dagli uomini; del sistema chiuso, veramente ottimale, nel quale ogni pezzo di sistema condiziona ogni altro e viene influenzato da ogni altro: il sistema *delle macchine*. Che il mondo valesse come sistema chiuso di casualità nonostante la sua infinità, è davvero singolare. Finché 8) la pretesa della casualità sulla validità generale è caduta in crisi. Se anche dopo questa crisi l'idea di sistema possa essere mantenuta oppure se con essa ha trovato la sua fine definitiva, non è di mia competenza giudicarlo.

4. Che profondo abisso tra la generazione precedente e la nostra! Mio padre aveva coniato l'infelice parola «psicotecnica», anche se non si vantava per questo, come i suoi colleghi, di aver scoperto che l'anima può essere plasmata tecnicamente. Al contrario noi, quando parliamo di psicologia della tecnica, intendiamo l'analisi e la critica dell'influsso che la tecnica esercita sugli uomini.
5. Ciò vale anche per le due scienze che si presumono totalmente astratte: la logica formale e l'aritmetica. La logica formale non presume soltanto che esista qualcosa come il pensare, ma anche qualcosa di cui si può affermare qualcosa. In uno «spazio acosmico» – *sit venia verbo* – non sarebbe soltanto impossibile, ma anche insensato pronunciare un giudizio. Ma per quanto riguarda l'aritmetica, essa suppone un mondo pluralistico, un mondo della cui essenza fa parte che esso si suddivida in una molteplicità di cose, cioè di cose che si possono contare. La logica contiene una ontologia non enunciata. In una sfera dell'essere eleatica non esisterebbe l'aritmetica. Ritenere che i *νόματα* dell'aritmetica «esisterebbero» senza la *νόσις* che li pensa, e che i loro teoremi «varrebbero» anche se non potessero essere pensati, è un nonsenso al quale il primo Husserl si è avvicinato molto spesso.
6. L'unica eccezione degna di nota è stata, nel 1959, la chiamata alla Freie Universität di Berlino, che non ho accettato.
7. [Si riferisce al *Manuale di storia della filosofia* (1892) del neokantiano Wilhelm Windelband (1848-1915)].
8. Una tesi del genere esisteva anche in Molussia, dove significava tanto «che l'ente si concentrava» quanto che «si vergognava».

9. È ben comprensibile che contro tale mancanza di espressività, che evidentemente è sentita come una insufficienza frustrante, la protesta sia forte. Già prima di questo scorcio di secolo, come ho provato in un ampio studio nel 1951, lo *Jugendstil* ha rappresentato una tale protesta contro la mancanza di espressività del mondo e si è disperatamente sforzato di trasformare gli oggetti privi di espressione in meri «portatori di espressione». La cosiddetta rinascita di questo stile, definita spesso incomprensibilmente «incomprensibile», che cominciò intorno al 1950, derivò dalla medesima frustrazione.
10. Anche questo fatto è stato «voltato in positivo» dagli artisti e trasformato nell'oggetto della loro produzione. All'incirca dal 1960 ci sono pittori che non soltanto *rappresentano astrazioni ma persino producono oggetti inutili*: in particolare costruiscono macchine inutili che, dato che non si capisce a che scopo esistano, come le vere macchine, appaiono esattamente come queste; ma ora non solo apparentemente bensì effettivamente funzionano senza alcuna utilità. Queste macchine folli (esposte come opere d'arte nelle gallerie) simbolizzano l'inconoscibilità delle macchine reali. E per questo motivo dicono effettivamente qualcosa di essenziale sul nostro mondo di oggi. Qualcosa di analogo c'è da un quarto di secolo anche nella musica.
11. Ci sono alcune eccezioni. Così, chi ha un po' di fantasia vede bene che le automobili trasformano chi le guida (se paragonati ai passeggeri dei mezzi pubblici) in esseri privi di scrupoli, smaniosi solo di correre, sordi a ogni appello alla solidarietà. *Non esiste alcun'altra cosa che abbia arrecato al movimento dei lavoratori un danno altrettanto definitivo quanto l'automobile.*
12. L'unica eccezione è costituita dall'attività, penetrata persino nel mondo dei *cartoons*, della manipolazione genetica.
13. Cfr. *supra*, pp. 311 sgg.
14. Cfr. *L'uomo è antiquato*, I, pp. 184 sgg.
15. Cfr. il nostro *Der Blick vom Mond* cit., pp. 82 sgg.
16. Cfr. *supra*, p. 119.



BE001007425

